المنظمة العربية للترجمة

مايكل ج. ساندل

الليبرالية وحدود العدالة

ترجمة

محمد هناد

بدعم من مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية



الليبرالية
وحدود العدالة

المنظمة العربية للترجمة

مايكل ج. ساندل

الليبرالية وحدود العدالة

ترجمة

محمد هناد

مراجعة

الزبير عروس

عبد الرحمن بوقاف

بدعم من مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
ساندل، مايكل ج.
الليبرالية وحدود العدالة/ مايكل ج. ساندل؛ ترجمة محمد هناد؛ مراجعة الزبير عروس وعبد الرحمن بوقاف.
384 ص. - (فلسفة)
بيبليوغرافيا: ص 369 - 376.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1628-3
1. الحق. 2. الليبرالية. أ. العنوان. ب. هناد، محمد (مترجم). ج. عروس، الزبير (مراجع). د. بوقاف، عبد الرحمن (مراجع). هـ. السلسلة.
320.51

Sandel, Michael J.
Liberalism and the Limits of Justice

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الأول (ديسمبر) 2009

المحتويات



إهداء

إلى والديَّ

مقدمة المترجم

يتصل هذا الكتاب بمسائل شَكّلت، في الثمانينيات من القرن الماضي، موضوعَ نقاش واسع في الولايات المتحدة الأميركية بين ما سُمي آنذاك بالليبراليين والجماعاتيين (الذين يُعتبر المؤلف واحداً منهم حتى وإن أزعجه ذلك، لأنه في الواقع ينتقد المدرستين كلتيهما) حول ذات الفرد، من حيث جوهره ومن حيث مدى تحدّد وجوده بمختلف الروابط الاجتماعية في المجتمعات المعاصرة، وعلاقة هذه الروابط بمسائل مثل: المساواة، والحرية، والعدالة التوزيعية. بعبارة أخرى: يتعلق الأمر بالخلاف الحاصل بين من كانوا يشددون على الحرية الفردية ومن كانوا يزعمون أن قيم الجماعة (ومن ثمة إرادة الأغلبية) هي التي ينبغي أن تسود، ذلك أن الفرد ليس ذاتاً مجردة (أو خالصة)، بل هو ذات مجسدة ضمن نسيج من العلاقات الاجتماعية والإنسانية. في هذا السياق، ينتقد مايكل ساندل كلاًّ من الفريقين، لأن الليبراليين يقولون بوجوب فصل الحقوق عن المذاهب الأخلاقية والدينية، بينما يقول الجماعاتيون بقيام هذه الحقوق على هذه المذاهب؛ مما جعل الفريقين يتجنبان الحكم على الغايات التي تتوخاها الحقوق. لذلك، يرى أن هناك بديلاً ثالثاً أكثر وجاهة في رأيه، ألا وهو اعتبار الحقوق مرهونة، في تبريرها،

بالأهمية الأخلاقية للغايات التي تخدمها.

غير أن هذا الكتاب هو، في الأساس، رد على كتاب سابق ألفه مفكر أميركي آخر شهير، وهو جون رولز، بعنوان **نظرية في العدالة** (1971)، الذي جاء «ليرتقي بنظرية العقد الاجتماعي المعروفة إلى مستوى أعلى من التجريد» حسب قوله. وفي تمهيد لهذه الطبعة الثانية من الكتاب، يعترف مايكل ساندل أن الكثير من الطروح تغيرت منذ صدور الطبعة الأولى، وأن ج. رولز ذاته قد راجع نظريته إلى حد كبير (الإشارة هنا إلى كتاب متأخر صدر لرولز بعنوان **الليبرالية السياسية** سنة 1993).

وللإشارة، اعتُبر كتاب ج. رولز **نظرية في العدالة** بمثابة الخطوة الكبيرة في مجال الفلسفة السياسية والأخلاق وفهم موضوعهما الجوهري، ألا وهو «العدالة». لذلك، شكل هذا الكتاب حدثاً فكرياً بارزاً في وقته جعل صاحبه يعتبر من أقطاب الفلسفة السياسية في القرن العشرين حتى صار مرجعاً أساسياً بالنسبة إلى المفكرين وطلبة الجامعات المعنيين بدراسة هذا الموضوع.

يشير مايكل ساندل إلى أن كتابه هذا ـ الذي بدأه في أواخر السبعينيات حينما كان هناك اهتمام واسع بدراسة الفلسفة السياسية في أميركا ـ هو كتاب في الليبرالية، أي ـ كما يقول ـ «ليبرالية تحتل فيها مفاهيم العدالة، الإنصاف والحريات الفردية دوراً مركزياً، والتي هي مدينة لكَنْت في معظم أسسها الفلسفية». كما إن هذه الليبرالية جاءت معارضة للتصورات النفعية من حيث قولها بأسبقية الحق (ومن ثمة العدالة) على الخير، لذلك يسميها ساندل بـ «ليبرالية أخلاق الواجب».

ينطلق مايكل ساندل من النظر في مدى صحة المقولة المفيدة بأن المجتمع الليبرالي مجتمع يحرص على عدم إملاء أي طريقة

معينة في الحياة على أفراده، تاركاً لهم أكبر حرية ممكنة في تحديد القيم التي يتبنونها والغايات التي يسعون إليها في الحياة. غير أنه يعتبر هذه الليبرالية المعاصرة فرّطت في تفسيرها للجماعة. ذلك هو السياق الذي يردّ فيه مايكل ساندل على ج. رولز عندما يقول: «ما هو محل اختلاف بين الليبرالية عند رولز وما أذهب إليه في كتابي لا يتعلق بمعرفة ما إذا كانت الحقوق مهمة، وإنما بمدى إمكانية تحديد هذه الحقوق وتبريرها على نحو لا ينطلق من تصور معين مسبق للخير».

توضيحاً لما تقدّم، يسوق مايكل ساندل ما يسميه بـ «الاعتراض السوسيولوجي»، الذي يشير إلى الشروط الاجتماعية في تشكيل القيم الفردية، معتبراً أن تلك الاستقلالية الفردية التي كثيراً ما تتشدق بها الليبرالية هي مجرد وهْم مضلِّل مادامت طبيعة الإنسان اجتماعية أصلاً، أي مشروطة بحيث لا مكان هناك لذات «متعالية» (بالمعنى الكَنْتي) قادرة على الوجود خارج المجتمع والتجربة. هكذا يريد مايكل ساندل أن يدحض الوعد الكاذب ـ كما يقول ـ الذي تعدنا به الليبرالية حين تفترض استقلالية الفرد في اختيار قيمه وغاياته بعيداً من الشروط الاجتماعية التي يعيش في حضنها.

وفي حديثه عن الحريات التي تدعو إليها الليبرالية، يتناول مايكل ساندل مثالين: «الحق في الحرية الدينية» و«الحق في حرية التعبير». بالنسبة إلى الحق الأول، يبيّن المؤلف أن تأكيد الليبراليين له لا ينبثق من اعتبارهم المعتقدات الدينية خليقة بأن تُحترم بحكم محتواها بل بحكم كونها «نتيجة الخيار الحر والطوعي» للفرد. إن ما يجعل معتقداً دينياً ما أهلاً للاحترام، في رأيه، ليس كونه موضوع اختيار فردي حر وإنما علاقته بالخير والفضائل الاجتماعية التي يسعى لتحقيقها من أجل انتشار طرق في العيش تستحق التشريف والاستحسان، كما يقول. أما إذا «ساوينا بين القناعات الدينية

ومختلف المصالح والغايات التي يمكن لذات مستقلة أن تختارها، فسيكون من الصعب علينا التمييز بين ما يمليه الضمير، من ناحية، ومجرد خيارات شخصية من ناحية ثانية».

أما بالنسبة إلى الحق في التعبير، فيتناول مايكل ساندل مسألة التمييز بين التعبير الحر والتعبير الحاقد، ويرى أن الليبراليين لا يمنعون التعبير الحاقد من حيث هو كذلك ويعارضون فرض قيود عليه ماعدا إذا نجم عنه أذى مادي لا مجرد أذى لفظي. فحتى دعاة التمييز العنصري، تقر لهم الليبرالية بالحق في التظاهر والتعبير عن رأيهم مادامت الذات مستقلة، ومن ثمة في منأى عن أذى الشتم الموجَّه إلى الجماعة التي ينتمي الفرد إليها.

هذا على المستوى العام، أما على مستوى الكتاب ذاته، فقد جاء مرتباً في مقدمة وأربعة فصول وخاتمة وفصل ختامي.

في المقدمة يتعرض مايكل ساندل للمسائل العامة التي تمت الإشارة إليها في هذا التقديم، مذكّراً بنظريات فلاسفة كبار بشأن مفاهيم جوهرية، مثل العدالة والحق والخير، لاسيما أرسطو، والفيلسوف الإسكوتلندي د. هيوم (على أساس المنفعة) والفيلسوف الألماني إ. كَنْت.

أما الفصول الأربعة، فقد تضمّن كل فصل منها جملة من المسائل المحورية. في الفصل الأول يتعرض مايكل ساندل لمفهومي «العدالة والذات الأخلاقية»، من خلال الطعن في مسألة أسبقية الحق المطلقة على الخير (أي مسلَّمات العقل على مسلَّمات المنفعة)، باعتبار العدالة «قيمة القيم» عند رولز، مبيناً الطابع الاعتباطي لهذه الأسبقية مادمنا في حاجة إلى طريقة مضمونة في ربط العدالة بالمبادئ السابقة عليها. لذلك، ينتقد مايكل ساندل ج. رولز في محاولته إقامة

ليبرالية من دون ميتافيزيقا، مستنداً في ذلك إلى فكرة «الوضع الأصلي» عنده ليثبت أنه لم يستطع التخلص من الميتافيزيقا الكَنْتية على الرغم من محاولته هذه. أما المسائل الأخرى التي يتناولها هذا الفصل، فهي تتمحور حول مفهوم الذات من حيث استقلاليتها وأسبقيتها على «حيازاتها»، من قيم وغايات يجب ألا تتداخل معها وإلا فقدت ماهيتها. هذا، ويتناول مايكل ساندل في نهاية الفصل إشكالية «الفردانية ومزاعم الجماعة»، ليشير إلى استحالة ما يسميه ج. رولز بـ «اللامبالاة» في الوضع الأصلي، مستدلاً بناقد آخر (ناجال في مقال له بعنوان «رولز في العدالة»، 1973) يرى أن «أحسن ما يمكن أن نتمناه لامرئ ما هو السعي المستميت في الطريق الذي اختاره، شريطة ألا يتعارض هذا السعي مع حقوق الآخرين».

أما الفصل الثاني، فيتناول مايكل ساندل فيه نظرية رولز في الشخص ونظريته في العدالة «كي نرى ما إذا كانتا متفقتين»، لأنه من الصعب، كما يقول، أن نعتبر العدالة أولية ونقرّ، في الوقت ذاته، بمبدأ الفرق الذي يجعل رولز لا ينكر التفاوت الاجتماعي من حيث المبدأ، شريطة أن يكون في مصلحة من هم أقل حظّاً في المجتمع. لتوضيح ذلك، يتناول مايكل ساندل جملة من المسائل الرئيسية ذات الصلة، مثل مسألتي الحيازة والاستحقاق في سياق العدالة التوزيعية، مقابلاً بين نظرية ج. رولز، «القائل بدولة الرفاه العام»، ونظريات غيره في هذا الشأن، لاسيما نظرية ر. نوزيك (R. Nozick) «الليبرالي المحافظ» المعارضة كما جاءت في كتابه *Anarchy, State and Utopia* (1974)، وذلك نظراً إلى كون هذين المفكرين «يحدّدان في ما بينهما أوضحَ البدائل التي يمكن أن توفرها الأجندة السياسية الأميركية حالياً، على الأقل في ما يخص المسائل المتصلة بالعدالة التوزيعية».

في تناوله لمسألة حيازات الفرد، ينطلق المؤلف من التمييز بين فكرتي «الاستحقاق» و«التخويل» لمناقشة مدى أهلية الفرد لما يحوز: هل هو مالك لما يحوز أو حارس له أو مؤتمن عليه؟ لأن ج. رولز يعتبر أن جميع الحيازات، بما في ذلك الطبيعية منها، تحصل بصورة اعتباطية وليس لصاحبها فضل فيها؛ مما يجعلها، من حيث الجوهر، «حيازات مشتركة» في سياق الوضع الأصلي المفضي إلى العقد الاجتماعي.

مسألة العقد الاجتماعي هذا، كما يتصوره ج. رولز، هي التي يتناولها مايكل ساندل في الفصل الثالث من كتابه، للنظر في مدى قابليته للتبرير بوصفه عقداً تسعى الأطراف بفضله للاهتداء إلى المبادئ العامة للعدالة عن طريق التداول، أي مبادئ «من المفروض أن يتقبلها أشخاص أحرار وعقلانيون، حريصون على خدمة مصالحهم الخاصة في وضع أصلي قائم على المساواة»، كما يقول ج. رولز. غير أن مايكل ساندل يشير إلى أنه ينبغي ألا ننسى أن هذا العقد ما هو سوى عقد افتراضي أصلاً، أي عقد لا تكمن صحته في بنوده، كما هو الحال في العقود العادية، بل في الفكرة التي تفيد بأن هذه البنود (أي مبادئ العدالة في هذه الحالة) هي التي كان سيقع عليها الاتفاق في ظل الشروط الافتراضية المطلوبة. هكذا، يخلص مايكل ساندل إلى القول إن فهم الوضع الأصلي المفضي إلى العقد لا يتصل بما تقرره الأطراف بل بما تكتشفه. إن ما يجري في الوضع الأصلي ليس عقداً، بل هو بروز وعي ذاتي لدى كائن إنساني من حيث علاقاته بغيره.

في الفصل الرابع، يتناول مايكل ساندل مسألة «العدالة والخير» من حيث أسبقية الأولى على الثاني عند ج. رولز، مستعملاً في ذلك حجة ر. دوركين مصلحة ما يُعرف بـ «التمييز الإيجابي»

(Affirmative Action) وتطبيقه في مجال التسجيل الجامعي في فائدة من هم أقل حظّاً (المواطنون السود خاصة) في المجتمع الأميركي. في هذا الشأن يدرج المؤلف ردين افتراضيين طريفين توجههما الجامعة إلى طالبين يريدان التسجيل بكلية الطب أو القانون بها (نظراً إلى القيمة التي تحظى بها هاتان الكليتان)، أحدهما بالرفض والآخر بالقبول، مع شرح الأسباب بحسب «حاجة المجتمع»، أي بالمصادفة. في الرد الأول، تقوم الحجة على تصادف قدوم الطلب «مع قلة حاجة المجتمع إلى الخصال التي تعرضها [المقصود الطالب] عليه» رغم الاعتراف بقيمة هذه الخصال؛ أما في الرد الثاني، فإنها تقوم على تأكيد عدم فضل الطالب المحظوظ مادام هذا الفضل يعود إلى المصادفة. يتخذ المؤلف من هذين الردين وسيلة لإبراز الصعوبات الجمة التي تطرحها العلاقة بين الاستحقاق، العدالة والخير.

في الخلاصة، ينتهي المؤلف إلى أن سعي الليبرالية المفرط لاحترام المسافة الفاصلة بين الأنا وغاياته وحيازاته تجعله خارج نطاق السياسة. في رأيه، من شأن مثل هذا الموقف إغفال «روح الحنو في السياسة وما تتيحه من إمكانيات جمة». كما أنه لا يأخذ بعين الاعتبار الأخطار المحدقة متى انحرفت السياسة، مضيفاً أنه متى صلح حال السياسة استطعنا أن نعرف معاً «خيراً لا نستطيع معرفته بمفردنا».

في الأخير، يفرد ساندل فصلا يختاميّاً يخصصه للردّ على «ليبرالية رولز السياسية»، كما جاءت في كتاب متأخر لهذا الأخير بعنوان **الليبرالية السياسية**، صدر عام 1993. يتناول المؤلف في هذا الفصل القول بضرورة عدم الأخذ بعين الاعتبار القناعات الأخلاقية والدينية في الممارسة السياسية، مبيناً وجوب محاورة الناس فيها

والاهتمام بها، بل وتحدّيها أحياناً، لاسيما إذا كانت هذه القناعات ذات صلة بقضايا سياسية مهمة.

هذا، وينهي مايكل ساندل فصله الختامي وكتابه بموقف جدير بالانتباه، إذ يقول: «... غير أن الاحترام الحاصل بفضل التداول والاهتمام المتبادل [بقيم الغير عوض اللامبالاة بها] يتيح عقلاً عمومياً أوسع مما تتيحه الليبرالية، كما أنه يناسب مُثل المجتمع التعددي أكثر. ولما كانت خلافاتنا الأخلاقية والدينية انعكاساً لتعدد صور الخير البشري في نهاية الأمر، فإن نمط الاحترام القائم على التداول سيسمح لنا، أكثر من غيره، بتقدير صور الخير المتجلية في اختلاف حيواتنا».

ومع ذلك، لابد من لفت الانتباه إلى أن الكثير من ردود ساندل على ج. رولز جاءت، في ما أرى، جدالية، بل لو دققنا النظر فيها جيداً لوجدناها، في الكثير من الأحيان، لا تنال مما قاله رولز ذاته بقدر ما تدعمه وتثريه بشكل أو بآخر. إن في ما أورده مايكل ساندل ذاته في تمهيده للطبعة الثانية لكتابه هذا ما قد يدل على اعتراف ضمني من جانبه بذلك، إذ نجده يقول: «في هذه الأثناء، قام ج. رولز... بمراجعة نظريته إلى حد كبير»؛ معنى ذلك أنه صار متفقاً معه أكثر من ذي قبل.

محمد هنـــاد

تمهيد للطبعة الثانية

حدود الجماعاتية

الكثير تغير في ساحة الفلسفة السياسية منذ صدور هذا الكتاب أول مرة. لقد شهدت الثمانينيات والتسعينيات سيلاً من الكتب والمقالات خصت ما صار يُعرف اليوم بالنقاش «الليبرالي الجماعاتي»(*)، في هذه الأثناء، كان جون رولز(**) - الذي شكّل كتابه الشهير **نظرية في العدالة** (*A Theory of Justice*) أهم موضوع لنقدي - قد راجع نظريته إلى حد كبير. هذا، وفي الفصل الختامي الذي أضفته إلى هذه الطبعة الثانية، سأتناول الصيغة الجديدة لليبرالية كما أوردها رولز في آخر عمل له: **الليبرالية السياسية.** أودّ، في هذا التمهيد، أن أعرب عن بعض الانزعاج من صفة «الجماعاتية» التي ألصقت بالنظرة التي تضمنها كتابي **الليبرالية وحدود العدالة.**

[إن الهوامش المشار اليها بأرقام تسلسلية هي من وضع المؤلف، أما تلك المشار اليها بـ (*) فهي من وضع المترجم].

(*) مقابل لـ Liberal-Communitarian Debate، ولقد ترجمت Community بـ «الجماعة» وCommunitarism بـ «الجماعاتية».

(**) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

العيب في النظرة الجماعاتية

على غرار ما وقع لغيري من نقاد نظرية السياسة الليبرالية، لاسيما ألاسدير ماكنتاير[1] (Alasdair MacIntyre)، تشارلز تايلور[2] (Charles Taylor)، ومايكل والتزر[3] (Michael Walzer)، صنّف كتابي **الليبرالية وحدود العدالة** ضمن النقد «الجماعاتي» للنزعة الليبرالية اليمينية. ولما كان جزء من حججي قائماً على اعتبار الليبرالية المعاصرة تقدّم تفسيراً ناقصاً للجماعة، ظهر مثل هذا التصنيف أمراً عادياً إلى حد ما، حتى وإن كان مضللاً في الكثير من جوانبه. النقاش «الليبرالي الجماعاتي» المحتدم بين الفلاسفة السياسيين في السنوات الأخيرة، يتناول من القضايا ما يجعلني لا أجد نفسي دائماً في صف أصحاب النظرية الجماعاتية.

يقع هذا النقاش أحياناً في شكل جدل بين المشِيدين بالحرية الفردية ومن يدَّعون أن قيم الجماعة أو إرادة الأغلبية هي التي ينبغي أن تسود دائماً، أو بين من يؤمنون بوجود حقوق إنسانية كونية ومن يلحّون على استحالة نقد القيم التي ترسم صورة مختلف الثقافات والتقاليد أو الحكم عليها. ومادامت النظرة «الجماعاتية» إنما هي اسم آخر لنظرية سيادة الأغلبية، أو هي فكرة تفيد أن الحقوق ينبغي أن

(1) Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981).

(2) Charles Taylor: *Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), vol. 1: *Human Agency and Language*, and vol. 2: *Philosophy and the Human Sciences*, and *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

(3) Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983).

تقوم على القيم السائدة في أي جماعة معينة، فإن الأمر يتعلق بوجهة نظر لا يمكن أن أدافع عنها.

ما هو محل اختلاف بين الليبرالية عند رولز وما أذهب إليه في كتابي لا يتعلق بمعرفة ما إذا كانت الحقوق مهمة، وإنما بإمكانية تحديد هذه الحقوق وتبريرها على نحو لا ينطلق من تصور معين مسبق للحياة الخيِّرة. إن ما لا نتفق فيه لا يخص معرفة ما إذا كانت المطالب الفردية والجماعاتية ينبغي أن يُعترف لها بوزن أكبر، وإنما في قدرة مبادئ العدالة التي تحكم البنية القاعدية للمجتمع على أن تكون محايدة بالنظر إلى القناعات الأخلاقية والدينية التي يتبناها أفراد هذا المجتمع. وبعبارة أخرى: السؤال الجوهري يتعلق بمعرفة ما إذا كان الحق أولى على الخير.

بالنسبة إلى رولز، كما هو الحال عند كَنْت، أولوية الحق على الخير قائمة على زعمين، من المهم التمييز بينهما:

يشير **الزعم الأول** إلى أن بعض الحقوق الفردية هي من الأهمية بمكان، ما يحول دون غلبة الخير العام ذاته عليها. أما **الزعم الثاني**، فيشير إلى أن مبادئ العدالة التي تحدد حقوقنا غير مرهونة في تبريرها بأي تصور معين للحياة الخيرة أو ـ كما قال رولز مؤخراً ـ بأي تصور أخلاقي أو ديني «شامل». الزعم الثاني هذا تحديداً، المتصل بأولوية الحق، لا الزعمَ الأول، هو الذي يسعى كتابي إلى تحدّيه.

إن الفكرة التي تفيد أن العدالة متصلة بالخير، لا مستقلة بذاتها، تربط كتابي **الليبرالية وحدود العدالة** بكتابات غيري من المصنِّفين، «النقاد الجماعاتيين» لليبرالية. لكن هناك صيغتين للزعم القائل إن العدالة متصلة بالخير، واحدة منهما فقط هي «جماعاتية» بالمعنى المعتاد للكلمة. معظم الخلط الذي وقع في النقاش الليبرالي الجماعاتي مصدره العجز عن التمييز بين هاتين الصيغتين.

من بين الطرق في ربط العدالة بتصورات الخير، تلك التي تذهب إلى أن مبادئ العدالة تستمد قوتها الأخلاقية من قيم مشتركة أو سائدة في جماعة أو تقليد معين. هذه الطريقة في ربط العدالة بالخير هي «جماعاتية»، من حيث كون قيم الجماعة تحدد ما يعتبر عدلاً أو غير عدل، في سياق هذه النظرة، يبقى الاعتراف بحقٍّ ما مرهوناً بالبرهنة على أنه مندرج في سياق ما اتفق عليه تقليد أو جماعة ما. قد يحصل بطبيعة الحال خلاف حول الحقوق التي يحملها هذا الاتفاق، بحيث يمكن لنقاد اجتماعيين ومصلحين سياسيين أن يفسروا التقاليد بطرق تطعن في الممارسات السائدة. غير أن مثل هذه الحجج تتخذ دائماً شكل إعادة الجماعة إلى ذاتها أو الدعوة إلى المُثُل المتضمَّنة في المشروع المشترك الذي لم يتحقق.

وهناك **طريقة ثانية** لربط العدالة بتصور الخير تذهب إلى أن مبادئ العدالة متوقفة في تبريرها على القيمة الأخلاقية للغايات التي تخدمها، أو الخير الكامن في هذه الغايات. في هذه الحالة، يصبح الاعتراف بالحق متوقفاً على البرهنة على أنه يخدم خيراً إنسانياً مهماً ما. كون هذا الخير يحظى بقيمة كبيرة أو متضمناً في تقاليد الجماعة، ليس له دور حاسم في المسألة. وعليه، هذه الطريقة الثانية في ربط العدالة بتصور الخير ليست جماعاتية بالمعنى الدقيق للكلمة. وبما أنها تقيم الحقوق على الأهمية الأخلاقية للأغراض أو الغايات المنشودة، فمن الأحسن وصفها بـ «الغائية» (Teleological) أو بـ «الطالبة للكمال» (Perfectionist) (حسب تعبير اللغة المستعملة في الفلسفة المعاصرة)، في هذا الصدد، تشكل نظرية أرسطو السياسية مثالاً، إذ يقول هذا الفيلسوف إنه قبل التمكن من تحديد حقوق الناس، أو النظر في «طبيعة المنتظم السياسي المثالي»، من الضروري أن نحدد أولاً طبيعة أحسن طريقة عيش نرغب فيها. ومادام هذا الأمر غامضاً،

فلابدّ لطبيعة المنتظم السياسي الأمثل أن تبقى، هي الأخرى، غامضة»[4].

أُولى هاتين الطريقتين في ربط العدالة بتصور الخير ناقصة، لأن مجرد اعتبار بعض الممارسات تصدقها تقاليد جماعة معينة غير كافٍ لجعلها عادلة. إن جعل العدل وليد الاتفاق إنما هو حرمان له من طابعه النقدي حتى وإن بقي المجال مفتوحاً لتنافس التأويلات لما يفترضه تقليد ما. البراهين المتصلة بالعدالة والحقوق لا مناص من أن تكون من باب الحكم القيمي، فالليبراليون الذين يقولون بوجوب حياد الحقوق تجاه المذاهب الأخلاقية والدينية الجوهرية، والجماعاتيون الذين يتصورون أن الحقوق يجب أن تقوم على القيم الاجتماعية السائدة، إنما يقعون في الخطأ ذاته، لأن الفريقين كليهما يتجنبان إصدار حكم على محتوى الغايات التي تتوخاها الحقوق. غير أن هذين الفريقين لا يمثلان البديلين الوحيدين، لأن هناك بديلاً ثالثاً أكثر وجاهة في رأيي، مؤداه أن الحقوق مرهونة في تبريرها بالأهمية الأخلاقية للغايات التي تخدمها.

الحق في الحرية الدينية

لننظر في حالة الحرية الدينية ونتساءل: لماذا يجب أن تحظى ممارسة الشعائر الدينية بحماية دستورية خاصة؟ قد يردّ الليبرالي أن الحرية الدينية هي مهمة لنفس السبب الذي يجعل الحرية بصورة عامة مهمة، حيث يستطيع الناس أن يكونوا أحراراً في العيش المستقل ويختاروا ما يروقهم من القيم التي يريدون تبنيها. حسب هذا الرأي، يجب على الدولة دعم الحرية الدينية من أجل احترام الأشخاص

(4) *The Politics of Aristotle*, 1323a14, Ed. and Trans. By Ernst Barker (London: Oxford University Press, 1958), p. 279.

كذوات مستقلة قادرة على اختيار قناعاتها الدينية الخاصة بها. وعليه، الاحترام الذي يشير إليه الليبراليون ليس احتراماً للدين في حد ذاته، بل هو احترام للذات مهما كانت ديانتها، أو إنه احترام للكرامة المتمثلة في القدرة على اختيار المرء لدينه بحرية. بالنسبة إلى الليبراليين، المعتقدات الدينية خليقة بأن تُحترم، لا بحكم محتواها وإنما بحكم كونها «نتيجة الخيار الحر والطوعي»[5].

هذه الطريقة في الدفاع عن الحرية الدينية تجعل الحق سابقاً على الخير. إنها تحاول ضمان الحق في الحرية الدينية من دون إصدار حكم على محتوى ما يؤمن به الناس، أو انطلاقاً من الأهمية الأخلاقية للدين من حيث هو كذلك. ومع ذلك، هذه ليست هي أحسن الطرق في فهم الحرية الدينية عندما نعتبرها حالة خاصة لحقٍّ أعمّ متعلق باستقلالية الفرد. إن فهم الحرية الفردية في سياق حق عام متصل باختيار المرء لقيمه فهمٌ خاطئ لطبيعة القناعة الدينية ويحجب الأسباب الداعية إلى منح الممارسة الدينية الحرة حماية دستورية خاصة، وإن اعتبار جميع القناعات الدينية نتيجة للاختيار يمكن أن يخطئ الدور الذي يؤديه الدين في حياة من يرون في التزام فرائضه غاية ضرورية من أجل خيرهم ولا غنى عنها في تحديد هويتهم. قد يعتبر البعض معتقداتهم الدينية مسألة خيار، بينما لا يعتبرها البعض الآخر كذلك. لذلك، إن ما يجعل معتقداً دينياً ما أهلاً للاحترام ليس طريقة اكتسابه ـ بفعل الخيار، الوحي، الإقناع، أو العادة، وإنما مكانته في الحياة الخيرة، والفضائل التي يسعى

---

(5) هذه العبارة مأخوذة من القضية: Wallace v. Jaffree, 472 U.S. 38, 52-53 (1985).

حيث يقول: «المعتقدات الدينية الخليقة بالاحترام هي نتيجة للخيار الحر والطوعي للمؤمن».

لتحقيقها، أو (من وجهة نظر سياسية) ميله إلى ترقية العادات والاستعدادات التي من شأنها خلق مواطنين صالحين.

أما إذا ساوينا بين القناعات الدينية ومختلف المصالح والغايات التي يمكن لذات مستقلة أن تختارها، فسيكون من الصعب علينا التمييز بين دعوات الضمير من ناحية، ومجرد خيارات شخصية من ناحية ثانية. وفي غياب هذا التمييز، يضحى الحق في مطالبة الدولة بألا تتنافى قوانينها مع الممارسة الحرة للشعائر الدينية مجرد مطالبة بـ «حق خاص لتجاهل قوانين تسري على الجميع»[6]. لو مُنح يهودي أرثوذوكسي الحق في ارتداء قلنسوة وهو في حالة خدمة بعيادة تابعة للقوات المسلحة الجوية، فماذا يمكن أن يقال لعسكري يريد أن يرتدي شيئاً من هذا القبيل يمنعه قانون الزي العسكري؟[7]. لو كان للأميركيين الأصليين الحق في استعمال البِيّوت[*] (Peyote) في ممارسة طقوسهم، ما عسانا أن نقول لمن يخترق القوانين المتصلة بالمخدرات بغرض الترفيه؟[8] وإذا سُمح للمسبتين (Sabbath) ببرمجة يوم عطلتهم الأسبوعية في اليوم الذي يصادف إسباتهم، ألا يجب منح الحق نفسه لمن يريد يوماً معيناً للراحة كي يتسنى له التفرج على مباراة في كرة القدم؟[9].

إن وضع الحرية الدينية في نفس المستوى مع الحرية بشكل عام إنما ينم عن التطلع الليبرالي إلى الحياد. غير أن هذه النزعة التعميمية

---

(6) هذه العبارة مأخوذة من القضية: Employment Division v. Smith, 494 U.S. 872, 886 (1990).

(7) انظر القضية: Goldman v. Weinberger, 475 U.S. 503 (1986).

(*) نوع من الصبّار الأميركي يحتوى على مادة مخدرة.

(8) انظر القضية: Employment Division v. Smith, 494 U.S. 872 (1990).

(9) انظر القضية: Thornton v. Caldor, *Inc.*, 474 U.S. 703 (1985).

لا تخدم دائماً الحرية الدينية جيداً، إذ إنها تخلط البحث عن الخيارات بأداء الواجبات، ولذلك نجدها تتجاهل المكانة الخاصة التي تحتلها الحرية الدينية في حرج الذات التي تريد الاستجابة لمتطلبات الضمير المتصلة بواجبات لا يمكن اختيار التخلي عنها حتى في حالة تعارضها مع واجبات مدنية.

لكن قد يسأل سائل: لماذا يجب على الدولة أن تولي احتراماً خاصاً للذوات المثقلة بالضمير؟ جزء من الإجابة يكمن في كون الدولة عندما تضيِّق من مجال ممارسات أساسية في تحديد مواطنيها لذواتهم سيكون الشعور بالإحباط أكبر مما لو حرمتهم من السعي لمصالح ذات طابع أقل مركزية في المشاريع التي تُكسب حياتهم معنى. ومع ذلك، فإن ثقل الضمير ليس في حد ذاته سبباً كافياً للاحترام الخاص مادام تحديد المشاريع والالتزامات يمكن أن يختلف عما هو جميل وبطولي إلى ما هو مرَضي وشيطاني. الذات المحددة يمكن أن تنم عن روح تضامن وعمق في الطبع، كما يمكنها أيضاً أن تنم عن أفكار مسبقة وضِيق في التفكير.

الدعوة إلى منح حماية خاصة للممارسة الدينية الحرة تفترض أن تنتج المعتقداتُ الدينية ـ كما هي جارية في مجتمع ما ـ طرقاً في العيش والتصرف تستحق التشريف والاستحسان، إما لأنها كذلك في حد ذاتها أو لأن من شأنها التشجيع على وجود مواطنين صالحين. وعليه، لا يمكن أن يكون للدعوة إلى احترام الحرية الدينية معنى كبير إلا إذا كان هناك من الأسباب ما يجعل المعتقدات والممارسات الدينية طرق عيش تكون محل استحسان. بطبيعة الحال، الاعتبارات البراغماتية تظل قائمة هنا، كما يمكن أن يكون الدفاع عن الحرية الدينية طريقة لتفادي النزاعات الأهلية بسبب وجود ارتباط مفرط بين المؤسسة الدينية والدولة. غير أن التبرير الأخلاقي للحق في الحرية

الدينية لا يمكن إلا أن ينطوي على حُكْم قِيمةٍ، لأن الدعوة إلى هذا الحق لا يمكن فصلها فصلاً تاماً عن حكم جوهري في ما يتعلق بالقيمة الأخلاقية التي جاء ليحميها.

الحق في حرية التعبير

الربط بين الحقوق وما تحميه نجده أيضاً في المناقشات حول التعبير الحر والتعبير الحاقد. هل للنازيين الحق في التظاهر بمدينة سكوكي (Skokie) بولاية إيلينوي (Illinois) حيث يوجد الكثير من الناجين من المحرقة[10]؟ هل للمجموعات المناصرة لتفوق الجنس الأبيض الحق في التعبير عن آرائهم العنصرية[11]؟. يذهب الليبراليون إلى أن الدولة يجب أن تكون محايدة تجاه آراء يتبناها مواطنوها. يمكن لهذه الدولة أن تحدد وقت التظاهر ومكانه وكيفيته (كأن تحظر تجمعاً صاخباً في منتصف الليل، مثلاً) لكنها لا تستطيع أن تحدد محتوى الخطاب. حظر السلطات العمومية لخطابات تهجمية أو غير شعبية يجعلها تفرض على البعض قيم غيرهم، فتخفق بذلك في احترام قدرة كل مواطن على اختيار آرائه والتعبير عنها.

يستطيع الليبراليون، في سياق مواقفهم، فرضَ قيود على تعبير قادر على التسبب في أذى ظاهر، كالعنف مثلاً، ولكن في حالة الخطاب الذي يحضّ على الكراهية، ما يعتبر أذى مقيداً بالتصور الليبرالي للشخص. وحسب هذا التصور، لا تتمثل كرامتي في الأدوار الاجتماعية التي أؤديها بل في قدرتي على اختيار هذه الأدوار والهويات لنفسي. معنى ذلك أن كرامتي لا يمكن أبداً أن تتضرر

---

(10) انظر القضية: Collin v. Smith, 447 F. Supp. 676 (1978); *Collin v. Smith*, 578 F.2d 1198 (1978).

(11) انظر القضية: Beauharnais v. Illinois, 343 U.S. 250 (1952).

بسبب شتم موجَّه إلى المجموعة التي أنتمي إليها. وعليه، ليس هناك أي تعبير يمكن أن يشكِّل أذى في حد ذاته مادامت أعلى درجات الاحترام بالنسبة إلى النظرة الليبرالية هي احترام الذات، المتمثل في استقلالها من حيث الغايات والالتزامات. الذات التي لا تشعر بالحرج، يكون احترام الذات هذا عندها سابقاً على أي روابط والتزامات، وبالتالي في منأى عن أذى الشتم الموجه إلى «قومي». لذلك، يعارض الليبراليون فرض قيود على الخطاب الذي يحضّ على الكراهية، ما عدا في الحالات التي قد يتسبب فيها بأذى مادي لا بمجرد أذى لفظي.

قد يرد الجماعاتي أن التصور الليبرالي للأذى ضيق فوق اللزوم، لأن من يرى نفسه محدداً بالمجموعة العرقية أو الدينية التي ينتمي إليها، قد يتسبب الشتم له في أذى لا يقل خطورة عن الأذى الجسدي، فبالنسبة إلى الناجين من المحرقة، مسيرة النازيين الجدد التي سبق ذكرها كان هدفها إثارة المخاوف والعودة إلى ذكريات أليمة، عودة مسّتهم في هوياتهم وفي تاريخ حياتهم.

لكن إثبات الأذى الذي يمكن أن يتسبب فيه خطاب الكراهية لا يدعو، بالضرورة، إلى فرض قيود على هذا الخطاب. هذا الأذى يجب مقارنته بالخير المترتب على نصرة التعبير الحر، فكما هو الحال بالنسبة إلى الدين، لا يكفي التذرع بالروابط الكثيفة للذوات، لأن ما يهم هو القيمة الأخلاقية للتعبير من حيث علاقته بالمكانة الأخلاقية للهويات القائمة التي قد يهينها الخطاب أو ينال منها، فإذا استطاعت السلطات في سكوكي أن تمنع مسيرة النازيين، فلماذا لا تستطيع المجموعات العنصرية في مدن أخرى منع مناصري الحقوق المدنية من التظاهر في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي؟ الولايات الجنوبية العنصرية لم ترِد أن تقع عندها مسيرة مارتن لوثر

كينغ (Martin Luther King)، مثلما لم يرد سكان سكوكي أن تقع عندهم مسيرة النازيين. لقد كان العنصريون، على غرار الناجين من المحرقة، قادرين على أن يدّعوا أنهم، هم أيضاً، جماعة موحدة تجمعهم ذكريات مشتركة يمكن أن تتأثر كثيراً بسبب مسيرة المتظاهرين والرسائل التي كانوا يريدون التعبير عنها.

ترى، هل هناك طريقة مبدئية في التمييز بين الحالتين؟ بالنسبة إلى الليبراليين الذين يلحون على ضرورة الحياد في ما يخص محتوى الخطاب، وإلى الجماعاتيين الذين يحددون الحقوق بحسب القيم السائدة على مستوى جماعة ما، الإجابة لابد أن تكون بالنفي. قد يؤيد الليبراليون حرية التعبير في كلتا الحالتين، بينما يرفضها الجماعاتيون. لكن اضطرارنا إلى البت في الحالتين كلتيهما بنفس الطريقة هو الذي يفسر سخافة تلك النزعة الملحوظة عند الليبراليين والجماعاتيين معاً إلى تفادي هذا البت.

القاعدة البديهية التي يمكن أن نميز على أساسها بين الحالتين هي أن النازيين الجدد يدعون إلى الإبادة والكراهية، بينما يدعو مارتن لوثر كينغ إلى ترقية الحقوق المدنية للسود، فالفرق يكمن في محتوى الخطاب وفي طبيعة القضية. كما أن هناك فرقاً آخر متصلاً بالقيمة الأخلاقية للجماعة التي تعلَّق الأمر بسلامتها. الذكريات المشتركة بين الناجين من المحرقة، في الحالة الأولى، تستحق احتراماً أخلاقياً يفتقر إليه تضامن العنصريين في الحالة الثانية. حالات التمييز الأخلاقي، كما هو الشأن في هاتين الحالتين، تتطابق مع الحس العام لكنها تتعارض مع النظرة الليبرالية التي تؤكد أولوية الحق على الخير، ومع النظرة الجماعاتية التي تقوم على الدفاع عن الحقوق المؤسسة على قيم مشتركة وحدها.

فإذا كان الحق في حرية التعبير مرهوناً، في تبريره، بحكم

أخلاقي جوهري حول أهمية الخطاب في علاقته بالمخاطر التي يمكن أن يتسبب فيها، فذلك لايعني أنه على القضاة أن يحاولوا في كل حالة بعينها أن يقدروا طبيعة الخطاب بأنفسهم، كما لا يعني، في كل حالة ذات صلة بالحرية الدينية، أنه على القضاة تقدير القيمة الأخلاقية لممارسة دينية ما هي محل نزاع. في كل نظرية حقوقية، من الأحسن أن تكون هناك قواعد عامة ومذاهب من أجل إعفاء القضاة من الحاجة إلى العودة إلى المبادئ الأولى في كل حالة تُعرض أمامهم. لكن في ما يخص الحالات المستعصية في بعض الأحيان، لا يمكن للقضاة تطبيق هذه القواعد من دون العودة مباشرة إلى الأغراض الأخلاقية المتوخاة أصلاً من الحقوق.

من بين الأمثلة الساطعة على ذلك الرأي الذي أدلى به القاضي فرانك جونسون (Frank Johnson) سنة 1965 في القضية التي سُمح فيها لمارتن لوثر كينغ بمسيرته الشهيرة من سيلما (Selma) إلى مونتغومري (Montgomery). حاكم ألاباما (Alabama) جورج والاس (George Wallace) آنذاك، حاول منع المسيرة، رغم إقرار هذا القاضي للولايات بحقها في تنظيم استعمال الطرقات العمومية، معلناً أن مسيرة جماهيرية على هذه الطرقات بلغت «الحدود الخارجية التي يسمح بها الدستور»، إلا أنه أمر الولاية بالسماح بالمسيرة على أساس عدالة قضيتها، قائلاً: «حدود الحق في التجمع والتظاهر والسير بصورة سلمية على الطرقات يجب أن تُقدَّر بحسب فداحة المظالم التي تقع الاحتجاج عليها والتنديد ضدها. وفي هذه القضية، المظالم فادحة، مما يستوجب الاعتراف بالحق في التظاهر ضدها على هذا الأساس»[12].

(12) Williams v. Wallace, 240 F. Supp. 100, 108, 106 (1965).

قرار القاضي جونسون لم يكن محتواه محايداً، ولم يكن من شأنه إفادة نازيي سكوكي. إنه يبرز جيداً الفرق بين المقاربة الليبرالية للحقوق وتلك المقاربة التي تردّ الحقوق إلى حكم أخلاقي جوهري في ما يخص الغايات التي تنشدها هذه الحقوق.

كامبردج ـ ماساشوستس

كانون الأول/ ديسمبر 1997



كلمة شكر وعرفان

هذه الكتاب بدأ يرى النور في أكسفورد في أواخر السبعينيات [من القرن الماضي]، في وقت كانت دراسة الفلسفة السياسية تحظى بشغف كبير، لاسيما في معهد باليول (Balliol College). وأنا مدين للأساتذة والأصدقاء في ذلك الوقت وبعده، إذ علموني الكثير مما كتبت فيه.

أود أن أعرب عن شكري، أولاً، لوليام كونولي (William Connolly)، وريتشارد فالون (Richard Fallon)، ودونالد هرتزوغ (Donald Herzog)، وستيفن لوكس (Steven Lukes)، ودايفد ميلر (David Miller)، ألان مونتفيوري (Alan Montefiore)، جوديث شكلار (Judith Shklar) وتشارلز تايلور (Charles Taylor). هؤلاء كلهم قرأوا نسخة أولى لهذا الكتاب وأفادوني بتعاليق وانتقادات قيّمة. لقد كانت نصائحهم كلها مفيدة، ولا مسؤولية لهم في ما بقي من نقص في الكتاب. غير أن البعض من هؤلاء كانوا أكثر انخراطاً، نوعاً ما، في عملي، ويتحملون مسؤولية خاصة، أذكر من بينهم رونالد باينر (Ronald Beiner)، ريتشارد فالون، وسكوت ماتيسون (Scott Matheson). المناقشات والأسفار التي كانت لي مع هؤلاء ساعدتني

في صياغة هذه الأفكار وجعلت من الرفقة الفكرية بيننا من أهم العلاقات.

أنا مدين كثيراً إلى هؤلاء من بين أساتذتي ممن كان لهم أكبر الأثر في هذا الكتاب، مثل رونالد دووركين (Ronald Dworkin)، التي كانت حججه تستدعي إجابات أحسن مما استطعت أن أدلي بها آنذاك، وتشارلز تايلور، الذي وسَّع في آفاق الثقافة الإنجليزية الأميركية، وعلم ما يجمع بين أرسطو وهيغل. كما أخص بالذكر ألان مونتفيوري الذي جعل الفلسفة أمراً لا مفر منه ووضعني على سكتها قبل ست سنوات.

في إعدادي لمواد الطبعة الثانية، أنا مدين لنقاد وأصدقاء (في بعض الأحيان بالصفتين معاً) ردوا على الحجج الواردة في الطبعة الأولى. هذا، ولا يفوتني هنا أن أعرب عن امتناني الخاص لجون رولز الذي ألهمت صيغته في توضيح الفلسفة الليبرالية هذا الكتاب، وقد حابتني السنون بمعرفته كزميل كان كريماً وظريفاً.

مقدمـــــة

الليبرالية وحدود العدالة

هذا كتاب حول الليبرالية. إن الليبرالية التي تهمني هنا هي تلك الصيغة السائدة في الفلسفة الأخلاقية، القانونية، والسياسية في عصرنا، أي ليبرالية تحتل فيها أفكار العدالة والإنصاف والحقوق الفردية دوراً مركزياً، والتي هي مدينة لكَنْت في معظم أسسها الفلسفية، وتؤكد من حيث هي أخلاق ـ أولية الحق على الخير، وتتجلى كمعارضة للتصورات النفعية. فإن أحسن وصف لها في نظري هو «ليبرالية أخلاق الواجب» (Deontological Liberalism).

وعليه، فإن «ليبرالية أخلاق الواجب» هذه، هي أولاً وقبل كل شيء نظرية حول العدالة، وهي بصورة أخص نظرية حول أولية العدالة في المثل الأخلاقية والسياسية. الأطروحة الأساسية لهذه الليبرالية يمكن إذاً صياغتها هكذا: لما كان المجتمع مؤلفاً من كثرة الأشخاص، كل واحد منهم له أهدافه ومصالحه وتصوراته الخاصة بشأن الخير، فأحسن طريقة لإدارة هذا المجتمع هي عندما يكون خاضعاً لمبادئ لا تفترض، من حيث هي كذلك، أيَّ تصور مسبق للخير، ذلك أن ما يبرر هذه المبادئ الضابطة ليس كونها تضمن أكبر

قدر من الخير العام، أي ليس لأنها تسعى إلى تحقيق الخير، بل لأنها مطابقة لمفهوم الحق الذي هو مقولة أخلاقية مسلّم بها قبل الخير ومستقلة عنه.

تلك هي ليبرالية كَنْت والعديد من فلاسفة الأخلاق والسياسة في عصرنا، وتلك هي الليبرالية التي أنوي تحديها في هذا الكتاب. وفي اعتراضي على فكرة أولية العدالة، سأدفع بفكرة حدود العدالة نفسها، ومن ثمة بفكرة حدود الليبرالية ضمنياً، ذلك أن الحدود التي أفكر فيها ليست ذات طابع عملي، بل تصوري. ما أقوله ليس أن العدالة - مهما بلغت من السمو من حيث هي مبدأ - متعذرة التطبيق في الممارسة، بل إن الحدود التي أتحدث عنها موجودة في المثَل نفسه. علة ذلك أن المشكل في المجتمع الذي يجد مصدر إلهامه في الوعد الليبرالي، لا يتمثل فقط في كون العدالة تظل دائماً تنتظر التحقيق، بل في كون الفكرة ذاتها مغلوطة، والتطلع إليها ناقصاً. لكنْ، وقبل الخوض في هذه الحدود، ينبغي أن نفهم جيداً ما يشير إليه الزعم القائل بأولية العدالة.

أسس الليبرالية: كَنْت ضد ستيوارت مل

يمكن فهم أولية العدالة بطريقتين مختلفتين لكنهما مترابطتان: **أولاهما** تحمل معنى أخلاقياً مباشراً، وتفيد بأن العدالة سابقة من حيث كون مقتضياتها تُرجح غيرها من المصالح الأخلاقية والسياسية مهما كانت هذه الأخيرة ملحة. حسب هذه النظرة، العدالة ليست مجرد قيمة مثل سائر القيم، توزن حسب مقتضيات الحال، بل هي أعلى الفضائل الاجتماعية على الإطلاق، وهي القيمة التي يجب الاستجابة لها قبل غيرها من القيم، فإذا أمكن تحقيق سعادة البشرية بواسطة وسائل غير عادلة، فإن العدالة، لا السعادة، هي التي من المفروض أن تسود. وعندما تُطرح قضايا من زاوية العدالة في بعض

الحقوق الفردية، فإن الخير العام ذاته لا يمكن أن يسمو على هذه الحقوق.

غير أن أولية العدالة، بمعناها الأخلاقي وحده، يصعب فيها تمييز هذه الليبرالية عن صيغ ليبرالية أخرى معروفة لدينا جيداً، فقد اعتبر جون ستيوارت مل (John Stuart Mill) العدالة «أهم جزء وأكثره قدسية وإلزاماً على الإطلاق في الأخلاق كلها» (1863: 465)[*]، بينما ذهب جون لوك (John Locke) إلى أن حقوق الإنسان الطبيعية هي أقوى من أن يبطلها أي نظام سياسي مهما كان (1690). غير أنه لم يكن أي من هذين المفكرَيْن ليبرالياً بمفهوم أخلاق الواجب بالمعنى العميق الذي يهمنا هنا، لأن هذه الأخلاق، وبهذا المعنى، لا تهتم بالقيم الأخلاقية فقط وإنما بأساس هذه القيم أيضاً، أي أنها لا تعنى بتقدير قيمة القانون الأخلاقي فحسب، بل بسبل اشتقاقه كذلك، أي بـ «الأرضية المحدِّدة» كما قد يقول كَنْت (1788).

فبالنسبة إلى نظرية الواجب الكلية، لا تشير أولية العدالة إلى أولوية أخلاقية فقط، بل أيضاً إلى صيغة تبريرية مفضلة بحيث لا تكون أولوية الحق على الخير مجرد أسبقية للأول على الثاني، وإنما أيضاً بمعنى أن مبادئ الحق مشتقة بصورة مستقلة عن الخير. معنى ذلك أن مبادئ العدالة، عكس الأوامر والنواهي العملية الأخرى، تجد تبريرها على نحو يجعلها غير مرهونة بأي نظرة معينة للخير. كما أن الحق، من حيث هو مستقل، يقيد الخير ويرسم له حدوده «إن مفهومي الخير والشر لا يعرَّفان قبل القانون الأخلاقي، الذي

(*) الرقم الأول يشير إلى سنة صدور الكتاب، بينما يشير الرقم الثاني إلى صفحته.

يظهر كأساس لهما، بل يجب تعريفهما بعد هذا القانون وبواسطته» (Kant 1788: 65).

مما تقدّم، ومن وجهة نظر الأسس الأخلاقية، يمكن رد أولية العدالة إلى ما يلي: قيمة القانون الأخلاقي لا تتمثل في كونه يسعى إلى تحقيق بعض الأهداف والغايات التي يُفترض أنها خيرة، وإنما في كونه غاية في حد ذاته، لها الأولوية على ما سواها من الغايات التي هو الضابط لها. يميز كَنْت هنا هذه المرتبة الثانية، المتصلة بالمعنى التأسيسي (أو التكويني) للأولية، عن المرتبة الأولى المتصلة بالمعنى الأخلاقي لها هكذا:

> أعنى بالأولية بين أمرين أو أكثر، يقوم العقل بالربط بينهما، امتيازَ أحدهما عن الآخر بكونه المبدأ الأول المحدِّد للعلاقة بين باقي الأمور جميعها. وبمعنى عملي أضيق، تعني الأولية امتياز أحد هذه الأمور من حيث خضوع صلاح الأمور الأخرى لصلاحه، وسموّه على أي منها (1788: 124).

يمكن إبراز هذا الفرق، أيضاً، على أساس معنيين مختلفين لنظرية أخلاق الواجب، ففي معناها الأخلاقي، تعارض هذه النظرية فكرة «العبرة بالنتائج»(*) (Consequentialism)، إذ تصف أخلاقاً من المرتبة الأولى على أنها تتضمن بعض الأوامر والنواهي القطعية التي تحتل الأسبقية المطلقة على غيرها من الاعتبارات الأخلاقية والعملية. أما في المعنى التأسيسي، فإنها تعارض مبدأ «الغائية» (Teleology)، إذ تشير إلى نوع من التبرير تكون فيه المبادئ الأولى مشتقة على نحو لا يفترض مسبقاً أي غرض بشري نهائي أو غايات، ولا أي تصور محدّد للخير البشري.

(*) أي الفكرة القائلة إن العبرة في الحكم على أفعال البشر، من الناحية الأخلاقية، هي بالنتيجة.

لا شك في أن من بين هذين المعنيين في أخلاق الواجب، المعنى الأول هو المعروف أكثر. لقد ركز الكثير من الليبراليين - ولم يكونوا كلهم من أنصار هذه الأخلاق - تركيزاً خاصاً على العدالة والحقوق الفردية، هذا من شأنه أن يطرح السؤال المتعلق بمعرفة الكيفية التي يتم بها الربط بين هذين الجانبين في أخلاق الواجب. هل يمكن الدفاع عن الليبرالية من المرتبة الأولى من دون اللجوء إلى الليبرالية من المرتبة الثانية؟ هذا ما يذهب إليه - مثلاً - ج. س. مل، الذي يعتقد أن الفصل بين الاثنين ليس ممكناً فحسب بل هو ضروري.

في هذا الشأن، يقول ج. س. مل إن التمتع بحق هو «شيء يُفترض في المجتمع أن يدافع عني في سبيل التمتع به» (1863: 459). واجب المجتمع هنا هو من القوة بحيث ما يجعل مطلبي «يتسم بكونه غير مشروط، ويبدو غير محدود ولا يقاس بأي اعتبار آخر مرتبط بالتمييز في شعورنا بين الصواب والخطأ، وبما هو صالح في حياتنا اليومية أو طالح» (1863: 460). لكن لو سألنا عن السبب الذي يفرض على المجتمع القيام بهذا الواجب، لكان الجواب أن «ليس هناك سبب آخر غير المنفعة العامة» (1863: 459). تعتبر العدالة، من حيث هي كذلك «الجزء الأساسي والأكثر قدسية وإلزاماً على الإطلاق ضمن الأخلاق كلها»، لكن ليس على أساس الحق المجرد، وإنما - ببساطة - لأن مقتضيات العدالة تحتل «أعلى درجات سّلم المنفعة الاجتماعية، مما يجعلها أكثر الواجبات قيمة» (1863: 465، 469). هذا ويضيف ج. س. مل قائلاً:

> أقول إني أتخلى عن أي فائدة قد تخدم حججي تكون مستمدة من فكرة الحق المجرد كفكرة مستقلة عن المنفعة. إني أعتبر المنفعة آخر ما تؤول إليه جميع المسائل الأخلاقية. لكن لابد من فهم هذه المنفعة بأوسع معانيها من حيث هي قائمة على مصالح الإنسان الدائمة ككائن يتطور (1849: 485).

الأهمية القاهرة التي تكتسيها العدالة والحقوق تجعلها «أكثر إطلاقاً وإلزاماً» من المزاعم الأخرى. غير أن هذه الأهمية تكمن، أولاً وقبل كل شيء، في المنفعة الاجتماعية التي توفرها هذه العدالة وهذه الحقوق التي تشكل هذه المنفعة علة وجودها. يقول ج. س. مل: «كل فعل إنما يستهدف غاية ما، ويبدو من الطبيعي أن تستمد جميع قواعد الفعل خاصيتها ومظهرها من الغايات التي تنشدها» (1863 : 402). بالنسبة إلى النظرة النفعية، مبادئ العدالة، مثلها مثل باقي المبادئ الأخلاقية، تستمد خاصيتها ومظهرها من سعيها لتحقيق غاية السعادة، لأن «المسائل المتصلة بالغايات. . . إنما هي مسائل متعلقة بما هو مرغوب فيه»، والسعادة أمر مرغوب فيه، إنها في الواقع «الأمر الوحيد المرغوب فيه كغاية» لأن «البشر يرغبونها فعلاً» (1863 : 438)، فمن هذا الجانب، يتضح الأساس الغائي والافتراض السايكولوجي للنزعة الليبرالية لدى ج. س. مل.

أما عند كَنْت، فنجد جانبي أخلاق الواجبات مرتبطين ارتباطاً وثيقاً، بحيث تعارض الأخلاق والميتافيزيقا عنده بقوة إمكانية وجود أحدهما دون الآخر. خلافاً لما يدعيه موقف ج. س. مل (وغيره من النفعيين في عصرنا)، تقترح النظرة الكَنْتية علينا على الأقل اعتراضين لا مفر منهما: **الاعتراض الأول** يفيد بأن الأسس التي تقوم عليها النفعية لا يمكن الثقة فيها، بينما يفيد **الاعتراض الثاني** أن أسساً من هذا القبيل، حينما تكون العدالة معنية، يمكن أن تكون قسرية وغير منصفة.

لا يمكن الاعتماد على النظرة النفعية، إذاً، لأنها من غير الممكن أن تضمن، بمجرد أساس تجريبي (Empirical)، نفعياً كان أو غير ذلك، الأولويةَ المطلقة للعدالة وقدسيةَ الحقوق الفردية، ذلك أن مبدءاً يفترض الانطلاق من رغبات وميول ما، لا يمكنه أن يكون

أقل شرطية من الرغبات ذاتها. غير أن رغباتنا وسبل تلبيتها تتنوع من حالة إلى أخرى، من فرد إلى آخر ولدى الفرد ذاته مع مرور الزمن. وعليه، «جميع المبادئ العملية التي تفترض موضوعاً (مادياً) لملكة الرغبة كقاعدة محددة للإرادة هي كلها، من دون استثناء، تجريبية لا يمكنها أن تزودنا بقوانين عملية» (1788: 19). وحيث يكون مبدأ المنفعة هو المحدّد ـ بما في ذلك «المنفعة بأوسع معانيها» ـ لابد أن توجد، من حيث المبدأ، حالات يتغلب فيها الصالح العام على العدالة عوض أن يضمنها.

حقيقة، يعترف ج. س. مل بهذه المسألة، غير أنه قد يطعن في صحة تفضيل العدالة إلى «ذلك» الحد من دون قيد أو شرط، كما أنه يقرّ أن التفسير النفعي لا يمنح العدالة الأولوية المطلقة، وأن هناك حالات خاصة «تكون فيها بعض الواجبات الاجتماعية الأخرى من الأهمية ما يجعلها تسود على أي مسلّمة عامة من مسلّمات العدالة» (1863: 469). ومع ذلك، إذا كان من شأن هذا الوصف خدمة سعادة البشر، ماذا يبقى من الأسس لتأكيد أولية العدالة بشكل أكمل؟[1].

لعل كَنْت سيجيب على هذا السؤال بقوله إنه، حتى في تلك الحالات الاستثنائية باسم السعادة البشرية، يجب رفضها، لأن عدم التأكيد المطلق لأولية العدالة يؤدي إلى اللاعدالة والقهر، فحتى وإن كانت الرغبة في السعادة أمراً مشتركاً بين جميع البشر، إلا أنه لا

---

(1) يضيف ج. س. مل زاعماً أن العدالة هي كل ما تقتضيه المنفعة. وأينما لا ترجح المسلّمات العامة للعدالة، «نقول عادة: لا ينبغي أن تخلي العدالة المكان لمبدأ أخلاقي آخر، بل إن ما هو عدل في الحالات العادية ليس هو، بحكم ذلك المبدأ، عدلاً في الحالة الخاصة، فبفضل هذه الحيلة اللغوية، نحافظ على الطابع الضروري المنسوب إلى العدالة، فنتجنب هكذا ضرورةَ الإقرار بوجود عدالة فاضلة» (1863: 469).

يمكن لهذه الرغبة أن تصلح كأساس للقانون الأخلاقي. إن الناس مختلفون في تصوراتهم لمضمون السعادة، مما يجعل اعتماد تصور معين كقاعدة لها هو عبارة عن فرض لتصورات البعض على الآخرين. وهكذا، ينشأ مجتمع يخضع فيه البعض للقهر بقيم غيرهم بدل مجتمع تكون فيه حاجات كل عضو منسجمة مع حاجات الجميع. يقول كَنْت في هذا الشأن: «للناس تصورات شتى حول الغاية التجريبية للسعادة وما تقوم عليه. لذلك، لا يمكن إخضاع إرادتهم لأي مبدأ مشترك ولا لأي قانون خارجي يأتي منسجماً مع حرية كل فرد على حدة» (1793: 73 ـ 74).

يرى كَنْت أن أولوية الحق «مشتقة كلها من مبدأ «الحرية» في العلاقات الخارجية المتبادلة بين البشر، ولا صلة لها بالغاية التي يشترك فيها الناس جميعاً بحكم الطبيعة (أي غاية تحقيق السعادة) أو بالسبل المعترف بها في تحقيق هذه الغاية» (1793: 73). ومن حيث هي كذلك، لابد أن تكون مستندة إلى قاعدة سابقة على جميع الغايات التجريبية، فحتى عندما يحصل إجماع حول غاية ما مشتركة بين كافة أفراد الجماعة، فإن هذا الإجماع لا يجدي نفعاً، ذلك أن إجماعاً «بوصفه غاية في حد ذاته يسعى إليها الجميع، بحيث يصير واجباً مطلقاً وأولياً في كافة العلاقات الخارجية، مهما كان نوعها، بين بشر» هو وحده الكفيل بضمان العدالة وتفادي قهر البعض بفعل قناعات غيرهم. هذا الإجماع وحده هو الذي لا يسمح لأي كان «أن يجبرني على أن أكون سعيداً بحسب تصوره هو لسعادة غيره» (1793: 73 ـ 74). إني لا أكون حراً إلا عندما تحكمني مبادئ لا تفترض مسبقاً غايات معينة، فأسعى لتحقيق غاياتي الخاصة بي في سياق نفس الحرية المتاحة للجميع.

يعتبر كَنْت هذين الجانبين من أخلاق الواجب مرتبطين بعضهما

ببعض. الأولوية الأخلاقية الممنوحة للعدالة تصير ممكنة (وضرورية) بحكم أولويتها التأسيسية، ذلك أن العدالة هي أكثر من مجرد قيمة أخرى من بين القيم، لأن مبادئها مستمدة بصورة مستقلة. خلافاً للمبادئ العملية الأخرى، فإن القانون الأخلاقي غير معني مسبقاً بمختلف المصالح والغايات العرضية. إنه لا يفترض، بصورة مسبقة، أي تصور معين للخير. ونظراً إلى كونه سابقاً على جميع الغايات التجريبية البحتة، فإن العدالة يكون لها سبق الامتياز بالنسبة إلى الخير الذي ترسم حدوده.

غير أن ذلك يثير مسألة الأساس الذي يمكن أن يقوم عليه الحق، فإذا لزم أن يكون هذا الأساس سابقاً على جميع الأغراض والغايات، غير خاضع حتى لـ «الظروف الخاصة بطبيعة البشر» (1785: 92)، فأين يمكننا إيجاده؟ ونظراً إلى الشروط الصارمة التي تميز أخلاق الواجب، يكاد القانون الأخلاقي لا يجد له أساساً في أي شيء مادام أي شرط مادي مسبق يقضي على أوليته. «الواجب!»، يسأل كَنْت في هذا السياق، وبشيء من النشوة: أيَّ مصدر يكون أهلاً لك؟ وأين يمكن أن نجد أصل نسبك النبيل، الرافض بشموخ لأي قرابة مع الهوى؟» (1788: 89).

ويجيب كَنْت أن أساس القانون الأخلاقي يوجد في ذات العقل العمومي لا في موضوعه، ذات قادرة على أن تكون لها إرادة مستقلة. إنها ليست غاية تجريبية بل «ذات لها غايات، أي الكائن العاقل نفسه، وهي التي يجب أن تشكل القاعدة لكل المسلّمات التي ينطلق منها الفعل» (1785: 10). وماعدا «الذات نفسها صاحبة جميع الغايات الممكنة»، فلا شيء قادر على أن يكون مصدراً للحق، لأن هذه الذات وحدها هي ذات للإرادة المستقلة أيضاً. لا شيء غير مثل هذه الذات يمكن أن يكون «شيئاً يسمو بالإنسان فوق نفسه كجزء من

عالم المعنى»، ويمكّنه من المشاركة في مَثل أعلى، أي عالم لامشروط وحر تماماً من ميولنا الاجتماعية والسايكولوجية. هذه الاستقلالية التامة هي وحدها القادرة على منحنا ذلك التجرد الذي نحن في حاجة إليه كي نختار بكل حرية ما نريده لأنفسنا من دون الخضوع للظروف العارضة. حسب نظرة أخلاق الواجب، ما يهم، قبل كل شيء آخر، ليست الغايات التي نختارها بل قدرتنا على اختيارها. هذه القدرة، التي هي أسبق من أي غاية أخرى خاصة قد تأتي لتأكيدها، تكمن في الذات. يقول كَنْت في هذا السياق: «لا يتعلق الأمر هنا بشيء آخر غير الشخصية، أي التحرر والاستقلال من آلية الطبيعة بوصفها قدرة لكائن خاضع لقوانين خاصة (أي قوانين عملية خالصة من صنع الطبيعة)» (1788: 89).

مفهوم الذات من حيث هي سابقة على موضوعاتها ومستقلة عنها يوفر لنا أساساً للقاعدة الأخلاقية أساساً، عكس الأسس التجريبية، ليس في حاجة إلى غائية أو سايكولوجيا؛ مما يجعله متمماً لنظرة أخلاق الواجب. وكما أن الحق سابق على الخير، فإن الذات سابقة على غاياتها. بالنسبة إلى كَنْت، هاتان الأسبقيتان المتوازيتان تبينان «بطريقة نهائية كل الأسباب التي أدت إلى حالات الخلط لدى الفلاسفة في مجال المبدأ الأسمى للأخلاق. هذا الخلط مرده إلى بحثهم عن موضوع للإرادة من أجل وضعه أساساً للقانون». غير أن ذلك ـ كما يضيف ـ كان من شأنه أن يفضي حتماً إلى جعل مبادئهم الأولى مشوبة بفقدان الإرادة. «عوض ذلك، كان عليهم البحث عن قانون يحدّد مباشرة الإرادة بصورة قبْلية، ليبحثوا بعدئذ فقط عن الموضوع المناسب لهذه الإرادة» (1788: 66)، فلو فعلوا ذلك لاستطاعوا التمييز بين الذات والموضوع في العقل العملي وبالتالي الاهتداء إلى أساس للحق يكون مستقلاً عن أي موضوع معين.

إذا كان القول بأولية العدالة وأولوية الحق على الخير - بالمعنيين الأخلاقي والتأسيسي المتشابكين - صحيحاً، لابد أن يكون القول بأولية الذات صحيحاً أيضاً. هذا أمر ينبغي أن يكون واضحاً في الأذهان، وما يبقى إثباته هو ما إذا كان هذا الزعم الأخير قابلاً للدفاع عنه. كيف نعرف أن مثل هذه الذات التي تقبل تمييزها منفصلة عن أي موضوع تبحث عنه وسابقة عليه؟ هذا السؤال يكتسي أهمية خاصة عندما نتذكر أن القول بأولية الذات ليس ادعاءً تجريبياً، إذ لو كان كذلك لتعذر عليه افتراض ما ينتظره من أخلاق الواجب أصلاً.

الذات المتعالية

يقدّم كَنْت حجتين لدعم فكرته المتصلة بالذات: **الأولى** إبستيمولوجية **والثانية** عملية. كلتا الحجتين هما شكلان من أشكال الحجج «المتعالية» من حيث انطلاقهما من افتراض بعض الخصائص التي تبدو ضرورية في تجربتنا. الحجة الإبستيمولوجية تبحث في المفترضات المتصلة بمعرفة الذات، منطلقة من الفكرة التي تفيد بأنني لا أستطيع أن أعرف كل شيء يجب معرفته حول ذاتي بمجرد النظر فيها أو استبطانها، لأنني عندما أستبطن ذاتي لا يمكن أن أرى إلا ما تنقله الحواس، لذلك لا أستطيع أن أعرف إلا من حيث كوني موضوعاً للتجربة، حاملاً لهذه الرغبة أو تلك، ولذلك الميل، الغرض، الاستعداد. . . وما إلى ذلك. غير أن هذا النوع من معرفة الذات محكوم عليه بأن يكون محدوداً، لأنه لا يمكّنني أبداً من تجاوز المظاهر للوقوف على ما تشير إليه «فمادام الإنسان متعوداً على معرفة ذاته من خلال حسه الباطني. . . لا يستطيع ادعاء معرفة ما هو بالضبط» (Kant 1785: 119). الاستبطان أو «الحس الباطني» وحده لا يمكنه أبداً أن ينتج معرفة بأي شيء أبعد من المظاهر مادامت كل معرفة من هذا النوع لا تلبث أن تتلاشى في مظهر آخر.

ومع ذلك، ينبغي أن نفترض شيئاً ما أبعد. يقول كَنْت: «وراء خاصية الذات هذه كذات مكونة من مجرد مظاهر، ينبغي على المرء أن يفترض وجود شيء آخر يشكل أساس ذاته، أي أناه من حيث هو مكوّن في ذاته» (1785: 119).

هذا الشيء الآخر ـ الذي لا يمكن أن نعرفه معرفة تجريبية، لكن يجب افتراضه كشرط لمعرفة أي شيء مهما كان ـ هو الذات نفسها. إن الذات هي شيء «يقف في الوراء هناك»، سابق على أي تجربة خاصة، وهو الذي يوحّد مدركاتنا الحسية المختلفة ويجمعها في وعي واحد. إنه مصدر مبدأ الوحدة الذي لا تغدو مدركاتنا للذات من دونه شيئاً آخر غير سيل من التمثّلات المفكّكة والمتغيرة على الدوام، أي مدركات للاشيء. وحتى وإن كنا لا ندرك هذا المبدأ بصورة تجريبية، إلا أنه ينبغي علينا أن نفترض صحته إن أردنا أن يكون لمعرفتنا بذاتنا أي معنى ما.

> تلك الفكرة التي تفيد أن التمثيلات الناجمة عن الحدس والتي هي كلها لي، لها إذاً نفس المعنى، مثل الفكرة التي تفيد بأنني أوحّد هذه التمثيلات في وعي ذاتي واحد، أو على الأقل أستطيع أن أوحدها بهذه الطريقة. وعلى الرغم من أن هذه الفكرة ليست الوعي بـ «التأليف» بين التمثيلات، إلا أنها تفترض إمكانية هذا التأليف. وبعبارة أخرى، لا يمكنني أن أدعي أن التمثيلات هي «لي» إلا إذا استطعت أن أدركها في كثرتها ضمن وعي واحد، وإلا سيكون لي ذات هي من الكثرة والاختلاف بحسب كثرة التمثيلات التي أعيها حول ذاتي واختلافها (Kant 1787: 154).

اكتشافي ضرورة فهم نفسي كذات وموضوع للتجربة معاً ينبئ بطريقتين في تصور القانون الذي يحكم أفعالي. هكذا أنتقل من الحجة الإبستيمولوجية إلى حجة أخرى عملية في ما يخص أولية الذات. وبوصفي «موضوعاً» للتجربة، فأنا أنتمي إلى العالم الحسي،

وأفعالي محكومة، مثل حركات سائر الموضوعات، بقوانين الطبيعة وسيادة مبدأ العلّية. أما بوصفي «ذاتاً» للتجربة، فأنا مقيم بعالم معقول، أو عالم ما وراء الحس. في هذه الحالة، أنا مستقل عن قوانين الطبيعة وقادر على الاستقلالية والتصرف وفق قانون أضعه لنفسي.

هذا الموقف الثاني هو وحده الذي يسمح لي بالنظر إلى نفسي بوصفي حراً «لأن الاستقلالية عن العلل في العالم الحسي (وهذا ما يلزم على العقل أن ينسبه لنفسه دائماً) هو أن يكون المرء حرّاً» (Kant 1785: 120). لو كنت كائناً تجريبياً تماماً لما استطعت أن أكون حراً لأن كل محاولة من طرف الإرادة تضحى مشروطة بالرغبة في موضوع ما، كما يغدو كل خيار غير مستقل خاضعاً للسعي من أجل تحقيق غاية ما. وهكذا، لن تكون إرادتي أبداً علة أولى، وإنما مجرد نتيجة لعلة ما سابقة عليها، أي مجرد أداة لهذه النزعة أو تلك. عندما ننظر إلى ذواتنا كأحرار، فإننا لا نرى أنفسنا مجرد كائنات تجريبية. يقول كَنْت: «عندما ننظر إلى ذواتنا بوصفنا أحراراً فإنما ننتقل إلى العالم المعقول كأعضاء فيه، معترفين باستقلالية الإرادة» (1785: 121). لذلك، تبدو فكرة الذات السابقة على التجربة والمستقلة عنها، كما تقتضي أخلاق الواجب، ليست ممكنة فحسب، بل ضرورية أيضاً، أي افتراضاً ضرورياً لإمكانية معرفة الذات والحرية.

وهكذا، نستطيع أن نرى بوضوح أكبر ما يتمثل فيه زعم أولية العدالة على صعيد أخلاق الواجب. إن أولوية الحق، حسب كَنْت، هي ذات طابع أخلاقي وتأسيسي معاً، إنها مستفادة من مفهوم الذات من حيث كونها سابقة على غاياتها. يعتبر هذا المفهوم ضرورياً لفهم ذواتنا ككائنات مستقلة وحرّة في الاختيار. إن المجتمع سيكون أحسن تنظيماً عندما تحكمه مبادئ لا تفترض أي تصور بعينه للخير. ليس

بوسع أي صيغة أخرى ضمان احترام الأشخاص بوصفهم كائنات قادرة على الاختيار الحرّ، أي صيغة لا تعاملهم كموضوعات بل كذوات وكغايات في حد ذاتها، لا كأدوات.

إن الموضوعات المرتبطة بأخلاق الواجب تجد تعبيراً مماثلاً في الكثير من أدبيات الفكر الليبرالي المعاصر. وهكذا، نجد أن «الحقوق التي تضمنها العدالة لا تخضع لحسابات المصالح الاجتماعية» (رولز 1971 : 4)، بل تستخدم كـ «ورقات رابحة في يد الأفراد» (Dworkin 1978: 136) ضد سياسات تريد فرض رؤية معينة إلى الخير على المجتمع ككل. «وبما أن المواطنين، في أي مجتمع كان، مختلفون في تصوراتهم، فإن السلطة السياسية لن تستطيع معاملتهم باحترام على قدم المساواة» إن هي فضلت هذا التصور بدل ذلك، إما لأنها تعتقد أن هذا التصور هو بطبيعته أحسن من غيره، أو لأن من يرونه كذلك هم أكثر عدداً أو قوة في المجتمع» (Dworkin 1978: 127). وقياساً بمفهوم الخير، فإن لمفهومي الصواب والخطأ «وجوداً مستقلاّ ومكانة غالبة، لأنهما هما اللذان يؤسسان لوضعنا ككيانات حرّة في الاختيار». وما هو أهم من أي اختيار كان هو أن صفة الشخص «هي التي تفترض مفهوم الاختيار نفسه وتشكل قاعدة وجوده. ذلك هو السبب الذي يحفظ المعايير المتصلة باحترام الشخص ويفسر طابعها المطلق في علاقتها بالغايات التي نختار السعي لتحقيقها» (Fried 1978: 8-9, 29).

استقلالية هذه الليبرالية ـ على الأقل في صيغتها المعاصرة ـ عن الافتراضات السايكولوجية والغائية المألوفة تجعلها تقدّم نفسها على أنها محصّنة ضد الانتقادات التي عادة ما تتعرض لها النظريات السياسية، لاسيما في ما يخص المسائل المتصلة بالطبيعة البشرية ومعنى الحياة الخيرة. وهكذا، يقال إن «الليبرالية لا تقوم على أي

نظرية معينة للشخصية» (Dworkin 1978: 142)، وإن الافتراض الأساسي الذي تنطلق منه لا يشترط «أي نظرية بعينها للدوافع التي تحرك الإنسان» (Rawls 1971: 129)، وإن «الليبراليين، من حيث هم كذلك، لا تهمهم» الصيغ التي يختارها الناس في حياتهم الفردية (Dworkin 1978: 143)، وإن القبول بالليبرالية «لا يقتضي اتخاذ موقف ما بشأن عدد من المسائل الخلافية الكبرى» (Ackerman 1980: 361).

لكن إذا كان بعض من هذه «المسائل الكبرى» في الفلسفة وعلم النفس لا تهم ليبرالية أخلاق الواجب، فليس بسبب كونها تنقل ساحة الجدل إلى مكان آخر. وكما رأينا، هذه الليبرالية تتجنب اعتماد أي نظرية معينة حول الشخص البشري، على الأقل بالمعنى المتعارف عليه، الذي ينسب طبيعة محدّدة إلى جميع البشر، أو بعض الرغبات والميول الأساسية عندهم، مثل الأنانية أو نزعة الاجتماع. لكن هناك معنى آخر تتضمن به هذه الليبرالية نظريةً معينة للشخص البشري، لا تخص «موضوع» الرغبات البشرية بل «ذات» هذه الرغبات وكيف تتشكل هذه الذات.

كي تكون الأولية للعدالة عندنا كبشر، لابد من وجود أمور تخصنا حقيقة. يجب علينا أن نكون مخلوقات من نوع معين، متصلة بالظروف البشرية بشكل من الأشكال. وما يجب علينا، على وجه الخصوص، هو الوقوف أمام ظروفنا دائماً على مسافة ما، مشروطين حقيقة، لكن جزءاً منا يبقى دائماً سابقاً على أي شروط. تلك هي الطريقة الوحيدة التي تسمح لنا برؤية أنفسنا كذوات وموضوعات للتجربة في الوقت نفسه، أي كفاعلين لا كمجرد أدوات للأغراض التي قد ننشدها. ليبرالية أخلاق الواجب تفترض إذن، أننا قادرون على فهم أنفسنا كمستقلين بهذا المعنى، بل من واجبنا أن نكون كذلك. أما أنا، فسأحاول أن أبيّن أننا لا نستطيع ذلك، وأن هذه النظرة إلى الذات قد يكون فيها من الانحياز ما يفضي إلى فرض

حدود على العدالة. وعليه، أين يكمن الخطأ في نظرية أخلاق الواجب في الشخص؟ وكيف تؤدي عيوبُها إلى النيل من أولية العدالة؟ وما هي الفضيلة المنافسة عندما توجد حدود للعدالة؟ تلك هي الأسئلة التي أحاول الإجابة عنها في هذا الكتاب. ولتهيئة الأرضية لحججي، من المفيد النظر أولاً في تحديين آخرين يمكن أن نواجه بهما النظرة الكَنْتية من هذا الباب.

الاعتراض السوسيولوجي

أسمي هذا الاعتراض سوسيولوجياً لأنه ينطلق من تأكيد الأثر العام للشروط الاجتماعية في تشكيل القيم الفردية والترتيبات السياسية السائدة في مجتمع معين. الليبرالية ـ بحسب هذا الاعتراض ـ مخطئة، لأن الحياد مستحيل في هذه الحالة، وذلك بسبب استحالة تحررنا تماماً من أثر محيطنا في حياتنا مهما حاولنا ذلك. وعليه، فلكل الأنظمة السياسية تحمّل «بعض» القيم، بحيث لا مفر من طرح هذا السؤال: قيم «من» هي التي تسود؟ ومن الرابح ومن هو الخاسر تبعاً لذلك؟ تلك الاستقلالية التي يُفتخر بها في نظرية الذات في أخلاق الواجب إنما هي وهم ليبرالي. إنها تخطئ فهم طبيعة الإنسان التي هي «اجتماعية» أصلاً، وتنسى أننا كائنات مشروطة «من البداية إلى النهاية». ليس هناك أي استثناء من هذا الباب، ولا ذاتاً متعالية قادرة على الوجود خارج المجتمع أو التجربة. في كل حين، نحن ما صرنا إليه، أي سلسلة من الرغبات والأهواء، بحيث لا يبقى لنا أي مجال يتيح لنا السكن بعالم «نوميني»(*). أولوية الذات لا يمكن أن يكون لها معنى آخر غير أولوية الفرد، ما يؤدي إلى الانحياز في

(*) أي، عند كَنْت، عالم العقل المحض (Noumenal World) عالم مستقل تماماً عن شروط التجربة الحسية، أي عن عالم المحسوسات أو عالم الظواهر (Phenomenal World).

التصور لصالح القيم الفردانية المعروفة لدى التقليد الليبرالي. العدالة لا تظهر كأولية إلا لأن هذه النزعة الفردانية هي مصدر مزاعم متصارعة. وهكذا، تتمثل حدود العدالة في إمكانية تكريس تلك الخصال التعاونية، مثل الإيثار والبر، التي تجعل الصراع أقل حدة. غير أن مثل هذه الخصال بالذات هي أقل الخصال قابلية للازدهار في مجتمع قائم على منطلقات فردانية. باختصار: المَثل الذي يتطلع إليه مجتمع ما ويتصوره محكوماً بمبادئ محايدة إنما هو الوعد الكاذب الذي تعدنا به الليبرالية حين تؤكد القيم الفردانية وتدّعي حياداً لا يمكن تحقيقه أبداً.

ومع ذلك، فإن الاعتراض السوسيولوجي، هو الآخر، عاجز بأشكال شتى عن تقدير قوة نظرة أخلاق الواجب، **أولاً**، لأنه يخطئ في فهم ذلك الحياد الذي تدّعيه الليبرالية ضمانه، فما هو محايد في ما يخص مبادئ الحق لا يعود إلى كون هذه المبادئ تقر بجميع القيم والغايات الممكنة، بل إلى كونها مستنبطة بطريقة تجعلها مستقلة عن أي قيم أو غايات بعينها. فلنعلم إذاً، أنه بعد استنباط مبادئ العدالة بهذه الكيفية، يلغى عدد من الغايات التي لا تستطيع أن تكون مبادئ ضابطة إن كانت متعارضة مع لا شيء، لكن تلك الغايات فقط، التي هي غير عادلة، أي تلك التي لا تتفق مع مبادئ، تكون صحتها غير مرهونة بصحة أي طريقة في الحياة. لذلك، فإن حيادها يشير إلى أساسها لا إلى أثرها.

لكن أثرها هذا هو نفسه أقل تقييداً بكثير مما يوحي به الاعتراض السوسيولوجي. إن فضيلتي الغيرية والإحسان، على سبيل المثال، متناسبتان تماماً مع هذه الليبرالية، وليس هناك ما يدعو إلى عدم تشجيع انتشارهما، كما أن أولوية الذات لا تعني أننا محكومون بالمصلحة الذاتية، بل تعني فقط، أنه مهما كانت لدينا من مصالح،

فإن هذه الأخيرة يجب أن تكون مصالح لذات ما. أما من وجهة نظر الحق، فأنا حرّ في السعي إلى ما أراه خيراً لي أو للآخرين مادمت لا أتصرف بطريقة غير عادلة. هذا الشرط لا علاقة له بالأنانية أو الغيرية بل بالمصلحة الضرورية في ضمان حرية مماثلة للآخرين. إذاً، إن خصال التعاون لا تتنافى، مع هذه الليبرالية.

في الأخير، لا نرى كيف يسعى الاعتراض السوسيولوجي إلى إنكار فكرة الاستقلالية في نظرية أخلاق الواجب، فإذا كان القصد اقتراحَ اعتراض سايكولوجي، فإنه لا يستطيع الارتقاء إلى مستوى نظرية أخلاق الواجب التي تقدم طرحاً إبستيمولوجياً. استقلالية الذات لا تعني أنني أستطيع، كموضوع سايكولوجي، أن أستجمع، في أي وقت، قواي للتجرد المطلوب، متجاوزاً لأفكاري المسبقة ولقناعاتي، وإنما تعني أن قيمي وغاياتي لا تحدّد هويتي، وأنه على أن أعتبر نفسي حاملاً لذات متميزة عن قيمها وغاياتها مهما كانت.

ومن ناحية أخرى، يمكن القول أيضاً إنه إذا كان الاعتراض السوسيولوجي يعني تحدي هذا الزعم الإبستيمولوجي، فإننا لا نرى ما هو الأساس الذي يمكن أن يقوم عليه هذا التحدي. لعل دايفد هيوم (Hume) هو الذي ذهب أبعد من غيره في وصف الذات كذات مشروطة تماماً بالتجربة ـ كما تقتضي النظرة السوسيولوجية، عندما وصفها بـ «حزمة أو مجموعة من المدركات المختلفة التي تأتي تباعاً بسرعة خارقة في شكل تيار وحركة دائمين» (1739: 252). وهذا ما كان بوسع كَنْت أيضاً أن يصل إليه بعده، إذ نجده يقول إنه «ليس هناك أنا محدّد ومقيّد قادر على أن يتراءى في هذا التيار الجاري داخله». كي يكون لاستمرارية الأنا معنى عبر الزمن، يجب علينا أن نفترض مبدءاً ما للوحدة «يسبق جميع التجارب ويجعل التجربة نفسها ممكنة» (1781: 136). فعلاً، لقد توقع د. هيوم نفسه هذه الصعوبة

عندما اعترف أنه، في نهاية المطاف، عاجز عن تفسير تلك المبادئ «التي توحّد مدركاتنا المتتابعة في ذهننا أو وعينا» (1739 : 636). وعلى الرغم مما قد تطرحه فكرة الذات المتعالية عند كَنْت من إشكال، يبدو الاعتراض السوسيولوجي أعجز من أن يقدّم نقداً وجيهاً لها. كما أن الإبستيمولوجيا التي ينطلق منها هذا الاعتراض ليست أكثر وضوحاً.

نظرية أخلاق الواجب بمسحة هيومية(*)

أما التحدي الثاني، فيطرح صعوبة أعمق في ما يخص الذات عند كَنْت. هذا التحدي، مثل التحدي الأول، يأتي من اتجاه تجريبي، لكنه يختلف عنه في كونه يسعى إلى تكريس ليبرالية أخلاق الواجب (Deontological Liberalism) لا إلى معارضتها. كما أنه، في الواقع، ليس اعتراضاً على النظرة الكَنْتية بقدر ما هو إعادة صياغة ودية لها. إنه يشمل أولوية الحق على الخير، بل إنه يؤكد أولوية الأنا على الغايات. إذاً، يكمن اختلاف هذه النظرة عن نظرة كَنْت في عدم اعترافها بأن الذات السابقة والمستقلة لا يمكن إلا أن تكون متعالية، أي أنها ذات نومينية (Noumenal Subject) يغيب فيها كل أساس تجريبي. والواقع أن «إعادة النظر هذه» من منظور أخلاق الواجب جلبت اهتمام معظم النظريات الليبرالية المعاصرة، كما وجدت أجلى صورها في عمل جون رولز الذي يقرّ بأن «السعي لتطوير التصور الكَنْتي للعدالة في اتجاهٍ ما يجعله مقنعاً، يقتضي فصل قوة مذهب صاحبه ومضمونه عن خلفيته المتمثلة في المثالية المتعالية (Transcendental Idealism) بغرض إعادة صياغتها في سياق «معايير تجريبية معقولة» (1977 : 165).

(*) نسبة إلى الفيلسوف الإنجليزي دايفد هيوم (1711-1776).

يذكر رولز أن العيب في التصور الكَنْتي هو غموضه وطابعه الاعتباطي، لأننا لا نرى كيف يمكن أن تكون هناك ذات مجردة بوسعها أن تنتج، من غير اعتباط، مبادئ عادلة محدّدة، أو كيف يمكن لمثل هذه الذات أن تتجسد في كائنات بشرية فعلية في عالمنا الحسي. إن الميتافيزيقا المثالية، بصرف النظر عن ميزاتها الأخلاقية والسياسية، تترك الكثير لما هو مفارق. أما القول بعالم نوميني، فإنه لن يكسب العدالة أوليتها إلا بنكران واقعها البشري.

لذلك، ينطلق رولز في مشروعه من أجل المحافظة على تعاليم أخلاق الواجب الكَنْتية من خلال تعويض الظلمات الألمانية بميتافيزيقا مدجّنة تكون أقل عرضة للاتهام بالاعتباط وأكثر ملاءمة مع الذهنية الأنجلو ـ أميركية. وبعبارة أخرى، إنه يقترح علينا استخلاص المبادئ الأولى من وضع افتراضي للاختيار («وضع أصلي» كما يسميه هو) متسم بشروط كفيلة بتوفير نتيجة محدّدة تتناسب والكائنات البشرية الفعلية. إن الأمر لا يتعلق عنده بمملكة الغايات بل بظروف العدالة العادية، مثلما هي في الواقع وكما أخذها عن د. هيوم، ذلك أن ما يسمح للعدالة بالتجلي ليس «مستقبلاً» أخلاقياً يظل يتراجع أمامنا كلما تقدمنا نحوه، بل هو «حاضر» ماثل في الظروف البشرية، فإذا كان من شأن ذلك الإفضاء إلى أخلاق واجب، فستكون هذه الأخلاق بمسحة هيومية[2]. يقول رولز في هذا الصدد:

> أحاول في كتابي **نظرية في العدالة** (*Theory of Justice*) أن أقدّم، بطريقة طبيعية وإجرائية، تصور كَنْت لملكة الغايات ولفكرتي الاستقلالية والأمر القطعي. بهذا المعنى يقع فصل البنية التي يقوم عليها مذهب كَنْت عن شوائبها (Surroundings) الميتافيزيقية حتى

(2) أنا مدين لمارك هالبرت (Mark Hulbert) الذي اقترح علي هذه العبارة.

يمكن النظر إليها بطريقة أوضح وتكون مقدّمة بشكل يقيها، إلى حدّ ما، شر الاعتراض عليها (264)[3].

هل «الشوائب» الميتافيزيقية الكَنْتية قابلة لطرحها جانباً، كما يدّعي رولز؟ أم أنها أمر محتوم عليه؟ أي باختصار: هل يستطيع رولز أن يتوصل إلى سياسة ليبرالية خالية من حرج ميتافيزيقي؟ ذلك أمر يعدّ من المسائل المركزية المطروحة في تصور رولز. يرى صاحب هذا الكتاب أن رولز لم يوفَّق في سعيه وأن ليبرالية أخلاق الواجب لا يمكن إنقاذها من الصعوبات التي لها علاقة بالذات عند كَنْت. كما أن أخلاق واجب بمسحة هيومية إما أنها تخفق في سعيها من حيث هي كذلك، أو تعيد في وضع أصلي خَلْقَ ذات مجردة (Disembodied Subject) هي حريصة على تفاديها. إن العدالة لا يمكنها أن تكون سابقة بالمعنى الذي تراه نظرية أخلاق الواجب لأنه لا يُعقل أن نرى أنفسنا تلك الكائنات التي تريدنا هذه الأخلاق أن نكون، سواء عند كَنْت أو عند رولز. ومع ذلك، الاهتمام بهذه النظرية لا يقتصر على مجرد النقد، مادامت محاولة رولز تحديد الأنا في نظرة أخلاق الواجب ـ بعد إعادة صياغتها ـ تأخذنا أبعد من هذه النظرة، إي إلى تصور للجماعة يضع حدوداً للعدالة ويبرز مواطن النقص في المَثل الليبرالي.

---

(3) الأرقام المذكورة وحدها، هكذا بين قوسين، تشير إلى رقم الصفحة من كتاب:
John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridgre, Mass.: Belknap, Press of Harvard University Press, 1971), p. 264.



ـ 1 ـ
العدالة والذات الأخلاقية

يعدّ رولز، مثل كَنْت، ليبرالياً يقول بأخلاق الواجب، وكتابه يتخذ من الأطروحة الرئيسة في هذه الأخلاق الزعم المركزي عنده. وكون هذا الزعم لم يلق إلا القليل من المناقشة المباشرة في الأدبيات النقدية الكثيرة التي تناولت كتابه **نظرية في العدالة**(*) قد يدل على اعتلائها مكانة ثابتة ضمن الافتراضات الأخلاقية والسياسية لفترته. الكتاب لا يتعلق بمبادئ العدالة بل بمكانة العدالة ذاتها؛ وهذا هو التأكيد الذي يبدأ رولز كتابه به وينهيه، باعتباره القناعة المحورية التي يريد إثباتها قبل أي شيء آخر. إنه ادعاء يزعم صاحبه فيه أن «العدالة هي أولى فضائل المؤسسات الاجتماعية» وأهم اعتبار على الإطلاق في تقدير البنية التي يقوم عليها المجتمع والاتجاه العام للتغيير الاجتماعي.

يقول رولز:

إن العدالة هي أولى فضائل المؤسسات الاجتماعية، مثل الحقيقة

(*) انظر: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

يتناول رولز في هذا الكتاب مفهوم العدالة من حيث هي إنصاف وأوليتها، منطلقاً من نظرية العقد الاجتماعي التي يقول إن كتابه هذا جاء كمحاولة للارتقاء بها إلى مستوى تجريدي أعلى.

بالنسبة إلى المنظومات الفكرية. إن أي نظرية، مهما بدت منسجمة واقتصادية، يجب رفضها أو مراجعتها إذا كانت غير صحيحة. وعليه، فإن القوانين والمؤسسات، مهما كان مستوى أدائها وتنظيمها، ينبغي أن تصلح أو تلغى إذا كانت غير عادلة... إن الحقيقة والعدالة، بما هما من أوليات فضائل النشاط الإنساني، لا تسمحان بأي مساومة (3 ـ 4).

ويقول أيضاً:

لقد حاولت أن أضع نظرية تمكننا من فهم تلك الآراء حول أولية العدالة وتقدير قيمتها. العدالة كإنصاف[*] هي نتيجة: إنها تبرز هذه الآراء وتدعم اتجاهها العام (586).

هذا الزعم المتعلق بأولية العدالة هو ما أنوي تناوله في هذا الفصل.

أسبقية العدالة وأولوية الأنا

تُظهر أولية العدالة هنا ادعاء قوياً؛ مما يجعل تعودنا على فكرتها يحمل خطر حجب حقيقتها عن أعيننا. ولكي نفهم السبب الذي جعل هذا الادعاء مثيراً لإعجابنا التلقائي حتى وإن كان غامضاً جداً وينطوي على إشكال، يجب علينا إعادة بنائه، إبرازاً لبساطته وقوته معاً: إن العدالة ليست مجرد قيمة من بين القيم المهمة نزنها وننظر فيها بحسب ما يقتضيه الحال، وإنما هي الوسيلة التي يقع بها وزن القيم وتقدير أهميتها جميعاً. بهذا المعنى، العدالة هي ـ إن جاز القول ـ «قيمة القيم»[1]، فلا تخضع إلى ذلك النوع من المبادلة مثل

(*) الأصح هو «العدالة من حيث هي إنصاف» أو «العدالة بوصفها إنصافاً». غير أنني فضلت مجاراة العبارة الشائعة.

(1) هذه العبارة هي لألكسندر بيكل (Alexander Bickel) الذي ينسب إلى القانون أولية مشابهة للمكانة الممنوحة للعدالة هنا. يقول: «القيمة التي لا يمكن ردها إلى غيرها ـ حتى وإن لم تكن القيمة الوحيدة ـ هي فكرة القانون. إن القانون هو أكثر من مجرد رأي آخر، لا لأنه يجسد كل القيم الصحيحة... بل لأنه قيمة القيم على الإطلاق. القانون هو المؤسسة الرئيسية التي يرسخ المجتمع من خلالها قيمه» (1975: 5).

القيم المحكومة بها. إن العدالة هي المعيار الذي يتم به التوفيق بين القيم المتعارضة والتسوية بين التصورات المتنافسة حول الخير حتى وإن لم يكن الحل نهائياً دائماً. ومن حيث هي كذلك، فلابد أن تكون لها بعض الأولوية مقارنة بهذه القيم وتصورات الخير هذه. ليس هناك تصور للخير يمكن أن يبطل مقتضيات العدالة، لأن هذه المقتضيات من جنس مختلف نوعياً، كما أن إثبات صحتها يتم بطريقة مغايرة. أما في ما يخص القيم الاجتماعية عموماً، فإن العدالة تقف منفصلة غير مبالية بها، مثلما يقف القاضي المنصف وحيداً بمعزل عما يدعيه المتقاضون.

ولكن ما المقصود بالضبط من قولنا إن العدالة، من حيث هي حكم للقيم، «يجب» أن تكون أولية على غيرها من القيم؟ من بين معاني هذه الأولية ذلك «الوجوب» الأخلاقي الذي يبرز من النقد الذي يوجهه رولز إلى الأخلاق النفعية. من هذا المنظور، أولية العدالة هي مطلب ناجم عن الكثرة الجوهرية للنوع البشري وقيومية(*) الأفراد المؤلفين له. التضحية بالعدالة في سبيل الصالح العام إنما هي خرق لما هو غير قابل لخرقه وعدم احترام لاختلاف الأشخاص.

في هذا السياق، يقول رولز:

> لكل شخص، بحكم العدالة، مناعة لا يستطيع الخير العام ذاته للمجتمع أن يطغى عليها. لذلك، ترفض العدالة فكرة اعتبار فقدان البعض للحرية عدلاً إذا كان من أجل خير أعم للآخرين. إنها لا تسمح بتعويض التضحيات المفروضة على قلة بخير أعم يعود على عدد أكبر من الناس. وعليه، في مجتمع عادل، تُعتبر الحريات بين مواطنين متساويين مسألة محسومة. لذلك، إن الحقوق التي تكفلها العدالة غير خاضعة للمساومة السياسية أو لحسابات المصالح الاجتماعية العامة (3-4).

(*) مقابل Integrity، أي قيام كل فرد بذاته.

ومع ذلك، هناك معنى آخر يبين كيف أن العدالة «يجب» أن تكون سابقة على القيم التي تخضع لحكمها، بمعنى كونها مستفادة بصورة مستقلة. هذا المعنى متصل، أصلاً، بالإشكال الذي تطرحه معايير الحكم عموماً. يتعلق الأمر هنا، إذاً، بمطلب إبستيمولوجي لا بمطلب أخلاقي، منبثق من مشكلة تمييز معيار الحكم عن موضوع الحكم. وكما يلح رولز، نحن في حاجة إلى «نقطة أرخميدية»(*) ننطلق منها في تقدير البنية القاعدية للمجتمع. وهنا، يكمن المشكل في تفسير الكيفية التي تسمح بالحصول على هذه النقطة بصورة معقولة. وهكذا، نجد أنفسنا أمام إمكانيتين كلتاهما غير مرضيتين: فإذا كانت مبادئ العدالة مستفادة من قيم الخير أو تصوراته السارية في المجتمع، فليس هناك ما يضمن للموقف النقدي الذي تطرحه هذه المبادئ صحة أكبر من التصورات التي جاءت لتضبطها، مادامت ـ من حيث هي نتاج لتلك القيم ـ تجعل العدالة خاضعة لطابع المصادفة نفسه. قد يكون البديل وجود معيار خارجي نوعاً ما عن القيم والمصالح السائدة في المجتمع. لكن إذا كانت تجربتنا غير مؤهلة تماماً كمصدر لهذه المبادئ، سيكون البديل هو الاعتماد على افتراضات مسبقة تكون مصداقيتها ـ هي الأخرى ـ مشكوكاً في أمرها، ولو لأسباب مغايرة. في الحالة الأولى، ستكون المبادئ اعتباطية لأنها عرضية، أما في الحالة الثانية، فستكون اعتباطية لأنها غير قائمة على أساس، فحينما تكون العدالة مشتقة من قيم موجودة، فإن معايير التقدير تختلط بموضوعات التقدير ولا تكون لنا أي طريقة مضمونة لتمييز هذه عن تلك. أما حينما تكون العدالة مشتقة من مبادئ مسبقة فلا تكون لنا أي طريقة مضمونة في ربط هذه بتلك.

(*) نسبة إلى أرخميدس، وتعني عموماً الحل الذي يتيح التوفيق بين الذات التي «كلها تجريد» والذات التي «كلها تجسيد». انظر الصفحة الموالية.

تلك هي المتطلبات المستعصية في النقطة الأرخميدية، أي إيجاد موقف لا يتأثر سلباً بما ينجر عنه في العالم ولا يكون منفصلاً عن هذا العالم، وبالتالي لا قيمة له جراء هذا الانفصال. يقول رولز في هذا الشأن: «نحن في حاجة إلى تصور يمكّننا من الرؤية إلى غرضنا من بعيد» (22)، لكن من دون الإفراط في هذا البعد، إذ إن الموقف المرجو «لا يكون انطلاقاً من مكان ما وراء العالم، ولا موقفاً لكائن مفارق، بل شكل معين للفكر والإحساس يمكن للشخص العاقل أن يعتمده داخل هذا العالم» (587).

قبل الخوض في رد رولز على هذا الإشكال، تجدر الإشارة إلى أن قوله بأولية العدالة متصل بعدد من المزاعم المتضمنة في نظريته، والتي إذا أخذناها ككل، تُبرز سمات حجاجية تتصف بها أخلاق الواجب بصورة عامة. هناك فكرة أخرى أعم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بأولية العدالة، ألا وهي فكرة أولوية الحق على الخير. مثل الفكرة القاضية بأولية العدالة، تظهر أولوية الحق على الخير أصلاً كادعاء أخلاقي من المرتبة الأولى، خلافاً للمذهب النفعي، إلا أنها تنتهي إلى افتراض بعض المكانة الميتا ـ أخلاقية (Meta-ethical) أيضاً، لاسيما عندما يطرح رولز حججه لتأييد نظريات أخلاق الواجب بصورة عامة مقابل النظريات الغائية.

من حيث كونها ادعاء أخلاقياً مباشراً، فإن أولوية الحق على الخير تعني أن مبادئ الحق تطغى دائماً على الاعتبارات المتصلة بالخير العام أو بتلبية الرغبة، مهما كانت حدتها، وتقيّد مسبقاً سلسلة الرغبات والقيم التي هي أهل لتلبيتها، في هذا الصدد، يصرح رولز:

> إن مبادئ الحق، وكذا مبادئ العدالة، تضع حدوداً لمعرفة متى تكون تلبية الرغبات لها قيمة. إنها تفرض قيوداً في تحديد التصورات المعقولة بشأن خير المرء. . . يمكننا التعبير عن ذلك بالقول إن مفهوم الحق في العدالة، كما في الإنصاف، هو أسبق من مفهوم الخير. . .

أولوية العدالة تفسر، جزئياً، بالقول إن المصالح التي تقتضي خرق العدالة لا قيمة لها، ذلك أن هذه المصالح لا فضل لها في المقام الأول، ولا يمكنها أن تبطل مطلب العدالة (31).

في العدالة كإنصاف، وخلافاً للنظرة النفعية، يعدّ حق الفرد في التمتع بحرية متساوية في مواجهة أمور تفضلها الأغلبية ضد هذه الحرية أمراً ثابتاً ثبوتاً مطلقاً.

«القناعات، مهما بلغت حدتها عند الأغلبية ـ إذا كانت مجرد أمور مفضلة من دون أن تجد لها أساساً في مبادئ العدالة المحددة مسبقاً ـ لا وزن لها أصلاً، والاستجابة لهذه المشاعر فاقدة لأي قيمة يمكن أن نزنها بالمطلب المتعلق بالمساواة في الحرية. . . أمام هذه المبادئ، لا حدة المشاعر ولا كونها مشتركة بين أغلبية الناس تجدي في شيء، في نظرية العقد فأسس الحرية منفصلة تماماً، عما يفضله الناس» (450).

رغم أن رولز بدأ بمعارضة التصورات النفعية، إلا أن مشروعه العام أكثر طموحاً من ذلك، لأن العدالة كإنصاف عنده لا تعارض النظرية النفعية فقط، بل جميع النظريات الغائية من حيث هي كذلك. وباعتبارها إثباتاً من مرتبة ثانية، أو ميتا ـ أخلاقية، فإن أولوية الحق تعني، من بين ما تعني، أن «مفهومي الأخلاق الاثنين»، يستمدان الحق مستقلاً عن الخير وليس العكس. هذه الأولوية التأسيسية تسمح للحق بالوقوف في معزل عن القيم والتصورات السائدة حول الخير، وهي التي تجعل تصور رولز مستمداً من أخلاق الواجب عوض أن يكون غائياً (24-25، 30).

من بين نتائج المرتبة الأولى في أخلاق الواجب، هناك أساس أمتن للمساواة في الحرية بين الأفراد مقارنة بالمسلّمات الغائية. وتتجلّى بوضوح في هذا أهمية أخلاق الواجب بالنسبة إلى الانشغالات العادية لدى الليبراليين، في الحالات التي يستعمل الحق أداة لتحقيق غاية ما ذات أولية، يمكن تسويغ نكران الحرية على البعض باسم خير غالب في صالح الغير. هكذا، تصير الحريات

العامة، بحكم المساواة في المواطَنة «غير مضمونة عندما تكون قائمة على مبادئ غائية، وتصبح الحجة المؤيدة لها منطلقة من حسابات واهية ومقدمات خلافية وغير أكيدة» (211). أما على مستوى نظرة الواجب، فإن «المساواة في الحريات تقوم على أساس مغاير تماماً»، بحيث لم يعد الأمر متعلقاً بمجرد وسائل، من أجل تحقيق أكبر استجابة للرغبات أو بلوغ غاية سامية ما، بل تكون «معتمدة من أجل الاستجابة لمبادئ التعاون الذي يمكن أن يقر بضرورته المواطنون، عندما يكون كل واحد منهم ممَّثلاً بإنصاف باعتباره شخصاً أخلاقياً» (211)، أي من حيث هو غاية في حد ذاته.

إلا أن عدم ضمان الحقوق المترتبة على المساواة في الحرية ينم، في نظر رولز، عن قصور عميق في التصور الغائي. حسب رأيه، الغائية تخلط في علاقة الحق بالخير بسبب خطأ تصورها لعلاقة الأنا بغاياته. هذا ما يؤدي برولز إلى تأكيد أولوية أخرى في أخلاق الواجب، إذ يرى، خلافاً لما تقضي به التصورات الغائية، أن ما هو أساسي بالنسبة إلى شخصنا ليست الغايات، التي نختارها وإنما قدرتنا على اختيار هذه الغايات؛ وهذه القدرة يجب أن تكون سابقة عند الذات التي تختار غاياتها.

> إن بنية المذاهب الغائية قائمة إذاً، على خطأ أصلي في التصور، فهي منذ البداية، تربط بين الحق والخير بطريقة خاطئة. علينا ألا نحاول صياغة شكل حياتنا انطلاقاً من الخير المحدد بصورة مستقلة، فليست أهدافنا هي التي تُبرز قبل غيرها طبيعتنا، بل المبادئ التي نقر بأنها تحكم الظروف المحيطة التي يأتي فيها اعتماد هذه الأهداف والطريقة نسعى بها إليها، لأن الأنا سابق على الغايات التي يحددها، فحتى الغاية الغالبة نفسها يجب أن تكون مختارة من بين جملة من الإمكانيات... وعليه، يجب قلب العلاقة بين الحق والخير، كما هي في المذاهب الغائية، لننظر إلى الحق بصورة مسبقة. وهكذا يتم تطوير النظرية الأخلاقية

بفضل العمل في الاتجاه المعاكس (560).

أولية الأنا على غاياته يعني أنني لست مجرد متلقٍّ لما يتراكم لدي، بحكم التجربة، من غايات وخصائص وأغراض. كما أنني لست مجرد نتاج لصروف الدهر وإنما دائماً ذات نشطة، لها إرادة متميزة عما يحيط بها وقادرة على الاختيار. تحديد أي مجموعة من الخصائص: أهدافي، تطلعاتي، رغباتي. . . وما إلى ذلك، معناه دائماً أن هناك ذاتاً هي «أنا» ماثلة وراءها، وأن شكل هذا «الأنا» يجب أن يعتبر سابقاً لأي غاية أو خاصية أحملها. يقول رولز: «الغاية الغالبة هي نفسها يجب أن تختار من بين مجموعة من الإمكانيات»، وقبل أن تكون هناك غاية، يجب أن تكون هناك ذات تختار هذه الغاية.

لكن ما معنى قولنا إن الأنا ـ بوصفه ذاتاً تختار ـ «يجب» أن يكون سابقاً على الغايات التي يختارها؟ هناك معنى لهذه الأولية يشير إلى «وجوب» أخلاقي يتعلق، أولاً وقبل كل شيء، بإجبارية احترام استقلالية الشخص واعتباره حاملاً للكرامة بصرف النظر عن الأدوار التي يؤديها في المجتمع والغايات التي يمكن أن يسعى إليها فيه. لكن هناك أيضاً معنى آخر يدل على أن «الأنا» «يجب» أن يكون سابقاً للغايات التي ينشدها، أي متميزاً باستقلاليته. يتعلق الأمر هنا بمقتضى إبستيمولوجي.

وهنا، نلقى نفس الصعوبات في تحديد الأنا مثلما كان الشأن بالنسبة إلى العدالة، فقد احتجنا في تحديد العدالة إلى حكم مستقل عن القيم الاجتماعية السائدة. أما بالنسبة إلى الشخص، فنحن في حاجة إلى تحديد الذات بصورة مستقلة عن رغباتها وأهدافها العارضة. وكما أن أولية العدالة نتجت عن الحاجة إلى التمييز بين معيار الحكم والمجتمع الذي يكون موضوع هذا الحكم، فإن أولوية الأنا تنبثق عن الحاجة أيضاً إلى التمييز بين الذات ووضعها. وعلى الرغم من أن هذا التفسير لم يكن مقترحاً من طرف رولز نفسه، إلا أنني أعتقد أنه متضمن في نظريته وله صلة بالصعوبات التي يريد المؤلف الخوض فيها.

لو كان كل ما يتمثل فيه الأنا هو سلسلة من مختلف الرغبات والتطلعات والغايات العارضة، لاستحال وجود طريقة أخرى غير اعتباطية، سواء بالنسبة إلى الأنا أو إلى الملاحظ الخارجي، في تعريف تلك الرغبات والمصالح والغايات بشكل آخر غير كونها رغبات لذات بعينها. وعليه، فعوض أن تكون هذه الأخيرة للذات، ستكون هي الذات. غير أن الذات ستكون، في هذه الحالة، غير قابلة للتمييز، بالنظر إلى كثرة الخصائص وتشتتها، أي لن يكون هناك ذات أصلاً، على الأقل ذات يمكن أن نراها بوضوح بوصفها ذاتاً دالة على شخص بشري.

كل نظرية للأنا من نوع «أنا X، Y، Z» عوض «لدي X، Y، Z» (حيث X، X، Z رغبات وما إلى ذلك) تقضي على المسافة بين الذات ووضعها على الرغم من ضرورة هذه المسافة في أي تصور منطقي لذات إنسانية معينة. هذه المسافة، أو التجرد، أساسية في طابع الحيازة اللازم لأي تصور منطقي للأنا. طابع الحيازة هذا يعني أنني لن أستطيع أبداً أن أتشكل من صفاتي، وأنه يجب أن يكون هناك بعض الصفات التي هي لي، عوض أن تكون هي أنا، وإلا سيكون من شأن أي تغيير في وضعي، مهما قلَّ شأنه، تغييراً في أناي بوصفي شخصاً. لكن لو أخذنا ذلك حرفياً ـ علماً أن وضعي متغير في بعض من جوانبه ـ على الأقل زمنياً، فإن ذلك يعني أن هويتي ستمتزج كلياً مع وضعي، فإذا لم يكن هناك حد أدنى من التمييز بين الذات وموضوع الحيازة سيغدو مستحيلاً التمييز بين ما هو «أنا» وما هو «لي» لينتهي المطاف بي إلى ما يمكن تسميته بـ «ذات كلها تجسيد»(*).

غير أن الذات التي كلها تجسيد لا تتماشى وفكرة الشخص،

(*) ترجمة لـ Radically Situated Subject مقابل ذات كلها تجريد Radically Disembodied Subject.

بالطريقة نفسها التي لا يتماشى بها معيار الحكم المستمد كلياً من القيم السائدة، مع فكرة العدالة. الحرص على الأولوية المتجلي في البحث عن النقطة الأرخميدية إنما هو رد على هذين الإشكالين.

لكن في كلتا الحالتين، تصير الحلول البديلة قليلة جداً، كما أن المواقع الممكنة للنقطة الأرخميدية تضحى محصورة بشدة. في حالة العدالة، يبدو البديل لتصور «محدَّد» دعوة لمبادئ قبلية تتجاوز التجربة، إلا أن ذلك سيكون إقراراً بالأولوية المرغوب فيها عن طريق الإفراط، حيث لا يمكن تحقيق التجرد الضروري إلا اعتباطاً. كما أن هناك صعوبة مشابهة تبرز حينما تؤخذ الذات منفصلة تماماً عن صفاتها التجريبية: في هذه الحالة، لا تبدو الذات أكثر من كونها نوعاً من الوعي المجرد (وعي بأي شيء؟)، فتترك حينئذ ذاتٌ كلها تجسيد المجالَ لذات كلها تجريد. هنا أيضاً «نحن في حاجة إلى تصور يمكّننا من النظر إلى غرضنا من بعيد»، لكن ليس بذلك البعد الذي يجعل غرضنا يتوارى عن الأنظار ويُغرق نظرتنا في التجريد.

وهكذا، نستطيع أن نرى، على الأقل بشكل عام، كيف تتمثل الحجة المعتمدة، وكيف يقع الربط فيها بين أولية العدالة ورفض النظرة الغائية وأولوية الأنا، وأخيراً كيف أن هذه الادعاءات هي عبارة عن تأييد للمواقف الليبرالية المألوفة لدينا. إذاً، الربط بين النظرة الميتا-أخ ـ اقية وتصور الأنا يمكن رؤيته في كون التصورات في النظرة الغائية ونظرة أخلاق الواجب تفسران وحدة الأنا بشكلين مختلفين. وحسب رولز، وبينما تفترض التصورات الغائية أن وحدة الذات تتحقق من خلال التجربة (عبر تحقيق أكبر قدر ممكن من المتعة ضمن «حدودها النفسانية» في مذهب اللذة) (561)، تقلب العدالة كإنصاف هذا المنظور، وتتصور وحدة الذات كأمر وارد مسبقاً، تشكَّل قبل الخيارات التي تعتمدها هذه الذات انطلاقاً من التجربة.

تأخذ الأطراف[*] بعين الاعتبار الشخصية الأخلاقية ـ لا القدرة على اللذة والألم ـ على أنها الجانب الأساسي للأنا... الفكرة الرئيسية هنا هي أنه نظراً إلى أولوية الحق، يتشكل اختيار تصورنا للخير ضمن حدود معينة... الوحدة الجوهرية للأنا كامنة أصلاً في تصور الحق (563).

هنا، وكما هو الحال في الحرية المتساوية وأولوية الحق المذكورتين أعلاه، يمكن النظر إلى منطلقات أخلاق الواجب على أنها مفضية إلى استنتاجات ليبرالية معروفة جاءت لتكرسها أكثر من الميتافيزيقا التجريبية التقليدية أو النفعية، فالموضوع المشترك بين الكثير من المذاهب الليبرالية الكلاسيكية، والذي يبرز في نظرية أخلاق الواجب ووحدة الأنا، يتعلق بفكرة الذات البشرية بوصفها ذاتاً مختارة سيدة ومخلوقاً غاياته مختارة وليست موجودة سلفاً، أهدافه وأغراضه من فعل الإرادة، خلافاً ـ مثلاً ـ لفعل الإدراك. «هكذا يكون الشخص الأخلاقي ذاتاً لها غايات اختارتها، ذاتاً تفضل أساساً الشروط التي تمكنها من صياغة نمط عيش يعبر عن طبيعتها من حيث هي كائن عقلاني حر ومتساو بأكبر قدر تسمح به الظروف» (561).

إن الوحدة السابقة للأنا تعني أن الذات، مهما كانت مقيدة بالظروف السائدة في المحيط، سابقة دائماً، وبالضرورة، على قيمها وغاياتها، ولا تكون محددة بها بصورة تامة. وحتى حينما تكون الظروف أشد قسوة وتكون إمكانية الاختيار محدودة إلى أبعد درجة، يبقى الإنسان، مبدئياً من حيث هو كائن سيد، غير تابع لأي شرط معين من شروط الحياة. ومن وجهة نظر أخلاق الواجب، لا يمكن أبداً أن نكون مشروطين تماماً، إلى درجة تماهينا في وضعنا، وتكون غاياتنا محددة كلياً على نحو يجعل الأنا يتوقف عن كونه سابقاً لها.

(*) أي في العقد المبرم في ما يسميه رولز بـ الوضع الأصلي (Original Position).

إن عواقب مثل هذه النظرة في مجال السياسة والعدالة هي على غاية من الخطورة، فإذا كنا نعتبر الإنسان، بحكم الطبيعة، كائناً يختار غاياته، لا كما كان يراه القدامى «كائناً يكتشف غاياته»، فإن تفضيله الأساسي يجب أن يتجه نحو توفر شروط الاختيار وليس نحو شروط معرفة الذات، على سبيل المثال.

لعل قوة الادعاء القاضي بأولية العدالة ببعديها الأخلاقي والإبستيمولوجي، يمكن استشفافها بوضوح أكثر عند رولز في معرض مناقشته لمسألة الأنا. حسب رأيه، بما أن الأنا مدين في تشكله ومكانته المسبقة لمفهوم الحق، فليس بإمكاننا التعبير عن طبيعتنا الحقيقية إلا إذا تصرفنا على أساس العدالة. ذلك هو السبب الذي يحول دون اختصار معنى العدالة إلى مجرد رغبة بين رغبات أخرى، بل يجب أن تعتبر حافزاً من مرتبة أعلى من حيث النوع. كما لا يجعلها مجرد قيمة مهمة من بين قيم أخرى وإنما أولى فضائل المؤسسات الاجتماعية حقاً، وفي ذلك يقول رولز:

> إن رغبتنا في التعبير عن طبيعتنا بوصفنا كائنات حرة ومتساوية لا يمكن أن تتجسد إلا إذا تصرفنا على أساس أولوية مبادئ الحق والعدالة. .. التصرف على أساس هذه الأولية هو الذي يعبر عن حريتنا من العَرَض والمصادفة. وعليه، كي يمكننا تحقيق طبيعتنا، لابديل لنا سوى الحرص على المحافظة على مفهومنا للعدالة بصفتها المتحكمة في أهدافنا الأخرى. هذا الشعور لا يمكن تلبيته لو وزنا العدالة بغايات أخرى واعتبرناها مجرد رغبة من بين الرغبات. إن العدالة هي رغبة في تصرف المرء بطريقة معينة مختلفة عن الحالات الأخرى، إنها جهد متضمن أولويته في ذاته (574).
>
> ما لا نستطيع فعله هو التعبير عن طبيعتنا باتباع خطة تعتمد نظرة إلى العدالة بوصفها مجرد رغبة توزن بغيرها من الرغبات. إن التعبير عن طبيعتنا من حيث الجوهر هو الذي يكشف عن ماهية شخصنا بحيث يؤدي النيل منه لا إلى تحقيق السيادة للأنا، بل إلى فتح المجال لعوارض الدنيا وأحداثها المتقلبة (575).

يكشف الربط الذي يقيمه رولز بين أولية العدالة وغيرها (أولوية الحق وميتا ـ أخلاق الواجب والوحدة القبلية للأنا) عن شيء في البناء العام لنظريته ويبين مدى حرصه على إثبات قوة مفهوم أولية العدالة، كما يوحي كيف أن مزاعمه، إذا كان الدفاع عنها ممكناً، توفر أساساً قوياً ـ أخلاقياً وإبستيمولوجياً معاً ـ لبعض المذاهب الليبرالية المركزية. لقد حاولنا فهم هذه المزاعم وتوضيح ترابطها باعتبارها أجوبة للصعوبات التي تطرحها عمليتا إعادة بناء لهذه المذاهب متصلتان بعضهما ببعض، تسعى **الأولى** لإيجاد معيار للحكم لا يتأثر بالمعايير الموجودة ولا يكون عبارة عن معطى اعتباطي. أما **العملية الثانية**، فتسعى لتقديم تفسير للأنا لا يكون «محدداً بصورة جذرية»، ومن ثمة غير قابل لتمييزه عن محيطه وجعله مجرداً، ومن ثمة صورياً محضاً. العمليتان كلتاهما تطرحان جملة من البدائل غير المقبولة يقتضي حلها نوعاً من النقطة الأرخميدية تسمح بالانفصال عما هو عرضي من دون السقوط في فخ الاعتباط.

في ما يتعلق بهذه المسألة، نجد رولز يقترب كثيراً مما يذهب إليه كَنْت. لكن، على الرغم من اشتراكهما، نوعاً ما، في البرنامج العام وفي عدد من الأفكار المتصلة بأخلاق الواجب، نجد الحل الذي يقترحه رولز يختلف جذرياً عن الحل الذي يقترحه كَنْت لهذه المسألة. هذا الاختلاف يعكس حرص رولز على وضع الأولويات المطلوبة في أخلاق الواجب ـ بما في ذلك أولوية الأنا ـ من دون اللجوء إلى ذات متعالية أو غير متجسدة. هذا التباين في الموقف يكتسي أهمية خاصة بالنظر إلى أن مثالية كَنْت ـ التي يحرص رولز بشدة على تفاديها ـ كان من شأنها توجيه معظم الفلسفة الأوروبية في القرنين التاسع عشر والعشرين في اتجاه غريب عن التقليد الأنجلو ـ أميركي في مجال الفكر

الأخلاقي والسياسي الذي يأتي عمل رولز مندرجاً في سياقه بقوة.

فبالنسبة إلى كَنْت، لا يمكن إثبات أولوية الحق أو سيادة القانون الأخلاقي ووحدة الأنا أو الوحدة المتعالية للإدراك إلا عن طريق الاستنباط المتعالي والقول بعالم نوميني أو عالم معقولات كشرط مسبق ضروري لقدرتنا على أن نكون أحراراً ونعرف أنواتنا. يرفض رولز ميتافيزيقا كَنْت إلا أنه يعتقد أنه من الممكن الاحتفاظ بقوتها الأخلاقية «في سياق نظرية تجريبية» (1979 : 18). ذلك هو دور «الوضع الأصلي» عنده.

ليبرالية من دون ميتافيزيقا: الوضع الأصلي

الوضع الأصلي هو رد رولز على كَنْت: إنه البديل الذي يضعه للدرب الذي سلكه كَنْت في كتابه **نقد العقل الخالص** (*Critique of Pure Reason*)، ومفتاح الحل الذي يقترحه لتخطي الصعوبات التي سبق ذكرها. يعتبر رولز أن الوضع الأصلي هو الذي «يمكننا من النظر إلى غرضنا عن بُعد»، لكن ليس عن ذلك البُعد الذي يضعنا في عالم مفارق، فالوضع الأصلي، حسب رأيه، يستهدف تلبية هذا المطلب من خلال وصف حالة ابتدائية للإنصاف وتعريف تلك المبادئ التي تتفق الأطراف العقلانية على إخضاعها لشروطها.

هناك إذاً، هناك عنصران حاسمان في الوضع الأصلي لحل المعضلات المطروحة في عمليات إعادة البناء والاستجابة لحاجتنا إلى نقطة أرخميدية. كل واحد من هذين العنصرين يظهر في شكل افتراض حول الأطراف في الوضع الأصلي: يشير **أحدهما** إلى ما لا تعرفه هذه الأطراف بينما يشير **الثاني** إلى ما تعرفه فعلاً. ما لا تعرفه

الأطراف هو كل معلومة تتعلق بتميز كل طرف منها عن غيره من حيث هي كائنات بشرية. تلك هي المسلّمة التي تقوم عليها فكرة «ستار الجهل» (Veil of Ignorance)، التي تنطلق من أن الأطراف لا تحوز أي معرفة بخصوص مكانتها في المجتمع، ولا عرقها أو جنسها، أو طبقتها، أو ثروتها، أو حظها، أو ذكائها، قوتها... أو أي صفة أو قدرة أخرى. إنها لا تعرف حتى تصوراتها للخير، أو قيمها، أو أهدافها أو غاياتها في الحياة. إنها تعرف أن لها فعلاً مثل هذه التصورات، وتعتبرها ـ مهما كانت ـ أهلاً للنهوض بها، لكن عليها مع ذلك أن تختار مبادئ العدالة، وهي تجهلها مؤقتاً. إن الغرض من هذا الشرط هو الحيلولة دون خضوع اختيار المبادئ لتأثير الطابع العرضي في الظروف الطبيعية والاجتماعية، وحمايتها من جميع الاعتبارات التي لا تعنينا من الناحية الأخلاقية. ستار الجهل هو الذي يضمن اختيار مبادئ العدالة في ظل المساواة والإنصاف. وبما أن أطراف العقد غير متمايزة على أساس الاختلاف في المصالح، فسيكون من شأن ستار الجهل أيضاً ضمان صفة الإجماع للاتفاق الحاصل في البداية.

ما تعرفه الأطراف، وكل طرف على حدة، هو أنها تمنح قيمة ما لبعض المنافع الاجتماعية الأساسية. هذه المنافع الأساسية هي «أشياء يفترض في كل إنسان عاقل أن يرغب فيها مهما رغب في غيرها». ومن بين ما تتضمنه هذه الرغبات، نجد الحقوق والحريات والفرص والقدرات والاستفادة من دخل أو ثروة. ومهما كانت قيم الشخص، أو خططه أو أهدافه النهائية، يُفترض أن تكون هناك أمور يريد منها الكثير عوض القليل، على أساس أنها قد تكون نافعة في تحقيق جميع الغايات، مهما كانت. وعليه، فبينما تكون الأطراف في الوضع الأصلي جاهلة لغاياتها الخاصة، يُفترض أن تكون كلها مدفوعة بالرغبة في بعض الخيرات الأساسية.

مضمون قائمة هذه الخيرات الأساسية بالضبط يتبين في ما

يسميه رولز بـ «النظرية النحيفة» للخير. إنها نحيفة من حيث كونها محتوية على أدنى حد من الافتراضات المشتركة على أوسع نطاق بخصوص أنواع الأشياء التي يمكن أن تكون مفيدة لجميع التصورات الخاصة للخير، وبالتالي قابلة لأن تكون مشتركة بين الأشخاص مهما كانت رغبات كل واحد منهم على حدة. النظرية النحيفة للخير تتميز عن النظرية الممتلئة(*) من حيث كونها لا توفر أي قاعدة للحكم على مختلف القيم والغايات الخاصة أو الاختيار في ما بينها. وهكذا، وبينما يقضي ستار الجهل بالتداول بين الأطراف في ظل الإنصاف والإجماع، يقضي مطلب الخيرات الأساسية بحد أدنى من الدوافع الضرورية لضمان الخيار العقلاني والتمكين لحل حاسم. الافتراضان الاثنان يضمنان معاً تصرف الأطراف وفق تلك المصالح التي هي مصالح مشتركة فقط، أي تلك التي يشترك فيها جميع الأشخاص العاقلين وتمهد الطريق للتعاون الاجتماعي على نحو يجعل كل شخص يتمتع بالحرية التامة في تحقيق غاياته وأغراضه بنفس قدر حرية الآخرين.

تتبلور مبادئ العدالة في الوضع الأصلي وفق ما يمكن اعتباره إجراء من ثلاثة مراحل: هناك، **أولاً**، نظرية الخير النحيفة، كما هي مجسدة في وصف حالة الاختيار الابتدائية. من النظرية النحيفة هذه يُشتق مبدآ العدالة، اللذان يحددان بدورهما مفهومَ الخير، ويزوداننا بتفسير لتلك القيم، مثل صالح الجماعة. من المهم هنا الانتباه، إلى أن نظرية الخير النحيفة رغم أسبقيتها على نظرية الحق ومبادئ العدالة، فهي ليست من القوة بمكان يجعلها تقوض أولوية الحق

(*) يستعمل المؤلف العبارة Full Theory مقابل Thin Theory التي ترجمتها بـ «النظرية النحيفة».

على الخير التي تطبع تصور أخلاق الواجب عند رولز. إن أولوية الحق التي تقوم عليها هذه النظرية متصلة بنظرية الخير الممتلئة، أي تلك التي تميز القيم والغايات الخاصة، والتي لا تظهر إلا بعد ظهور مبادئ العدالة، وفي سياقها. وكما يشرح رولز:

> يقتضي إثبات [مبدأي الحق] الاعتماد على فكرة ما حول طبيعة الخير، لأننا في حاجة إلى مفترضات تخص دوافع الأطراف في الوضع الأصلي. وبما أن هذه المفترضات يجب ألا تنال من أولية مفهوم الحق، فإن نظرية الخير المستعملة في الاستدلال على مبادئ العدالة تكون مقتصرة على أبسط الأساسيات. هذا التفسير للخير هو ما أسميه بالنظرية النحيفة، التي يتمثل الغرض منها في ضمان مقدمات المنافع الأساسية الضرورية للوصول إلى مبادئ العدالة. بعد الانتهاء من صياغة هذه النظرية وتبيان المنافع الأساسية، نصير أحراراً في استعمال مبادئ العدالة للتقدم في ما أسميه بنظرية الخير الممتلئة (396).

يبدو أن هذا الإجراء الثلاثي المراحل يتماشى ومتطلبات أخلاق الواجب عند رولز على النحو الآتي: أولوية الحق على الخير (في النظرية الممتلئة) تستجيب للمطلب القاضي بأن يكون معيار الحكم سابقاً على موضوع الحكم ومتميزاً عنه، ولا يخضع لما تتضمنه الرغبات السائدة. وكون مبادئ الحق غير منبثقة من لاشيء، بل من نظرية محدودة للخير، متصلة ـ ولو بصورة عامة ـ برغبات البشر، يجعلها قاعدة راسخة، ويحول دون وقوعها تحت طائلة الاعتباط والانفصال عن العالم. وهكذا، ومن دون الحاجة إلى اللجوء إلى الاستنباطات المتعالية، يبدو من الممكن إيجاد نقطة أرخميدية لا تكون الذات كلها فيها تجسيداً، أو كلها تجريداً، ولا تقع «تحت رحمة الرغبات والمصالح السائدة» أو ترهن باعتبارات قبلية.

> النقطة الأساسية هي أنه على الرغم من الطابع الفرداني للعدالة

كإنصاف، فإن مبدأي العدالة(*) ليسا مرهونين برغبات أو شروط اجتماعية سائدة. هكذا، بإمكاننا أن نتوصل إلى تصور بنية قاعدية [للمجتمع] صحيحة ومعها مثال للشخص المناسب لها، أي بنية يمكن استعمالها كمعيار للحكم على المؤسسات ومرشداً للتغيير الاجتماعي الشامل. كما أن إيجاد نقطة أرخميدية لا يفترض ضرورة اللجوء إلى مبادئ قبلية تتوخى الكمال، فافتراضنا بعض الرغبات العامة ـ مثل الرغبة في المنافع الاجتماعية الأساسية، واتخاذنا كقاعدةِ الاتفاقات التي قد تحصل في حالة محددة كما يلزم، من شأنهما تمكيننا من تحقيق الاستقلالية المطلوبة عن الظروف السائدة (263).

ذلك هو ـ باختصار ـ الإجراء الذي ينبثق منه مبدآ العدالة، وكما يذكر رولز، فإن العدالة كإنصاف تتشكل، مثلما هو الحال في كل عقد، من قسمين: **القسم الأول** هو تفسير للحالة الابتدائية ولمسألة الاختيار المطروحة فيها؛ أما **القسم الثاني**، فيخص مبدأي العدالة اللذين نفترض أنهما سيكونان محل اتفاق. «قد يتفق المرء مع القسم الأول من النظرية (أو صيغة لها) ولا يتفق مع القسم الثاني، والعكس بالعكس» (15). وقبل الخوض في المبادئ الفعلية للعدالة التي يرى رولز أنها ستكون محل اختيار، من الممكن تمييز نوعين من الاعتراض قد يظهران في الانتقال من القسم الأول من النظرية إلى قسمها الثاني.

(*) مبدآ العدالة عند رولز هما:

1 ـ لكل شخص نفس الحق، غير القابل للسقوط، في الاستفادة من آلية تكفل الحقوق والحريات الأساسية للجميع على قدم المساواة (الحرية مشفوعة بالمساواة)؛

2 ـ حالات التفاوت الاجتماعي والسياسي تكون مقبولة إذا توفر فيها شرطان:

ـ أن تكون متصلة بمناصب ومواقع مفتوحة للجميع على أساس تكافؤ منصف في الفرص.

ـ أن يكون الغرض منها تحقيق أكبر نفع لمن هم أقل حظاً في المجتمع.

قد يتعلق **النوع الأول** من الاعتراضات بالتساؤل عما إذا كان الوضع الأصلي يحقق تجرداً فعلياً من الحاجات والرغبات السائدة. هذا النوع من الاعتراض قد يخص المنافع الأساسية أو بعض الجوانب الأخرى من نظرية الخير النحيفة، معتبراً هذه الأخيرة منحازة لتصورات معينة للخير ضد تصورات أخرى. وقد يطعن هذا الاعتراض أيضاً في زعم رولز عندما يقول إن قائمة المنافع الأساسية قد تكون متساوية أو شبه متساوية في جميع أنماط العيش. كما يمكن أن يطعن في ضيق نظرية الخير النحيفة، زاعماً أنه يقضي على إنصاف الحالة الابتدائية ويقوم على افتراضات غير مشتركة بين الجميع، وأنه ـ على سبيل المثال ـ مفرط في اتصاله بما هو مفضَّل في الحياة البرجوازية الليبرالية الغربية، وأن المبادئ الناجمة عنه إنما هي نتاج للقيم السائدة في نهاية الأمر.

أما **النوع الثاني** من الاعتراضات، فقد يتعلق بكون الوضع الأصلي يؤدي إلى تجرّد مفرط عن الظروف الإنسانية، وأن الحالة الابتدائية التي تصفها النظرية النحيفة هي من المبالغة في التجريد ما يجعلها أصلاً أعجز من أن تنتج تلك المبادئ، التي يراها رولز قادرة على إنتاجها، أو أي مبادئ محددة. كما أن مثل هذا الاعتراض من المنتظر جداً أن يكون غير متفق مع فكرة ستار الجهل لأنه يصرف النظر عن معلومات مهمة من الناحية الأخلاقية، بل ضرورية للوصول إلى أي نتائج ذات شأن. كذلك يمكن أن يعتبر فكرة الشخص الكامنة في الوضع الأصلي هي من الإفراط في الصورية وفي التجرد والانفصال عن الواقع ما لا يسمح لها بإبراز الدوافع البشرية. وهكذا، وبينما يعيب الاعتراض الأول على نظرية الخير النحيفة بأنها من الاتساع ما يمنعها من الإنصاف، يعيب الاعتراض الثاني عليها بكون ستار الجهل هو من العتامة بمكان يمنع من التوصل إلى حل حاسم.

لن أخوض في أي من هذين الاعتراضين، لأن ما يهمنا هو مشروع أخلاق الواجب ككل، كما أن اهتمامنا بالوضع الأصلي هو أعم. هذا الاهتمام يمكن حصره ببساطة في السؤال الآتي: إذا كان الوضع الأصلي هو رد رولز على كَنْت، فهل هو رد مرضٍ؟ هل نجح في تطلعه إلى إعادة بناء الطروح الأخلاقية والسياسية الكَنْتية «من منظور تجريبي»؟ هل استطاع أن يمدنا بأساس لليبرالية أخلاق الواجب مع تجنب الميتافيزيقا «المحيطة» بنظرية كَنْت؟ وبصورة أدق: هل استطاع في وصفه للوضع الأصلي، أن يؤيد مطلب أولية العدالة بالمعنى القوي الذي أراده لها؟

التفسير الذي يعطيه رولز للوضع الأصلي - وهو تفسير تجريبي صريح يدعونا هو ذاته إليه - لا يمكن أن يؤيد ما تدعيه أخلاق الواجب. للتحقق من ذلك، يجب علينا أن ننظر في شروطه عن كثب بغرض فهم نوع الادعاء المتضمن في هذه الشروط. لذلك، لن نهتم بمسألة ما إذا كانت نظرية الخير النحيفة من الاتساع أو الضيق ما يحرمها من القدرة على إنتاج مبادئ العدالة التي يراها رولز قادرة على إنتاجها، وإنما بمسألة ما يجعل نظرية الخير متسعة أو ضيقة، وكيف يتفق ذلك مع ما يجعل العدالة أولية. لكن، قد يكون من الأحسن لنا أن نعود إلى الشروط التي تميز الوضع الأصلي كما يصفها رولز. لذلك، ينبغي أن نعود إلى ظروف العدالة.

ظروف العدالة: الاعتراضات التجريبية

ظروف العدالة هي تلك الشروط التي تجعل العدالة فضيلة. إنها الشروط التي تسود المجتمعات البشرية وتجعل التعاون بين الناس ممكنا وضرورياً معاً. وفي هذا السياق، يُعتبر المجتمع مثل مجموعة من الشركاء من أجل المصلحة المتبادلة؛ مما يعني أن المجتمع يتميز

بالصراع في المصالح والاتحاد فيها معاً. اتحاد بمعنى أن كل شيء مرهون بالتعاون، وصراع بمعنى أن اختلاف المصالح والغايات متصل باختلاف الناس حول الكيفية التي يتم بها توزيع ثمار التعاون بينهم. لذلك، لابد من وجود مبادئ تنظم الصيغة القادرة على حل هذا الخلاف؛ وهذا هو دور العدالة. الأسس التي تقوم عليها الترتيبات الضرورية المعتمدة في هذا الشأن هي ما يسمى بظروف العدالة.

يرى رولز، على خطى د. هيوم، أن ظروف العدالة نوعان: ظروف موضوعية وأخرى ذاتية. الظروف الموضوعية تتضمن جوانب مثل الندرة النسبية للحيازات، بينما تخص الظروف الذاتية أطراف التعاون، لاسيما كون هذه الأطراف لها مصالح وغايات مختلفة. معنى ذلك أن لكل شخص مشروعه الخاص في الحياة، أو تصوراً خاصاً للخير يراه جديراً بالسعي لتحقيقه. يلح رولز على هذا الجانب منطلقاً من أن الأطراف، كما يقع تصورها في الوضع الأصلي على الأقل، لا تهمها المصلحة المتبادلة، وأن ما يهمها هو تجسيد تصورها هي للخير لا تصور غيرها. كما أنها، في سعيها لذلك، ليست ملزمة بروابط أخلاقية مسبقة بعضها أمام بعض. بناء على ذلك، يلخص رولز ظروف العدالة كالآتي:

> يمكننا القول، باختصار، إن ظروف العدالة تسود كلما كان هناك أشخاص لا تهمهم المصلحة المتبادلة، ويطرحون مزاعم متنازعة حول تقاسم المنافع الاجتماعية في ظل ندرة نسبية. وفي غياب هذه الظروف، تفقد العدالة مناسبة تجليها، تماماً مثلما لا تكون هناك مناسبة لتجلي الشجاعة البدنية إلا بوجود خطر محدق بالحياة (128).

وعليه، فإن ظروف العدالة هي تلك الظروف التي تنشأ عنها فضيلة العدالة. وفي غيابها، لا يكون لهذه الفضيلة أي معنى، ولن تكون لازمة ولا حتى ممكنة في هذه الحال. «لكن ما يميز البشر هو

ظروف العدالة» (129–130). وبما أنهم كذلك، فالعدالة لازمة.

والحق أن الشروط المتيحة لتجلي فضيلة العدالة هي ذات طابع تجريبي. إن موقف رولز واضح جداً حول هذه المسألة ولا يشعر بأي حرج حيالها حيث يقول: «الفلسفة الأخلاقية يجب أن تكون حرة في استعمال منطلقات عارضة ووقائع عامة كما يحلو لها». على أي حال، ليس أمامها طريقة أخرى؛ فما يهم هو أن تكون المقدمات «صحيحة وعامة بما فيه الكفاية» (51، 158). ثم يضيف:

> تعتمد مبادئ العدالة الأساسية، فعلاً، على الوقائع الطبيعية التي تخص الناس في المجتمع. وهذه التبعية تبرز بوضوح في وصف الوضع الأصلي، حيث تتخذ الأطراف قرارها في ضوء معرفة عامة. ثم إن مختلف العناصر في الوضع الأصلي تفترض أموراً كثيرة بشأن ظروف الحياة البشرية... إذا كانت هذه المفترضات صحيحة وعامة بما فيه الكفاية، يصير كل شيء في محله، وإلا أضحى البناء كله أجوف ولا معنى له (159، 160).

غير أن الفهم التجريبي للوضع الأصلي يبدو متنافياً كثيراً مع مزاعم أخلاق الواجب، لأنه إذا كانت العدالة تستمد فضيلتها من بعض الشروط التجريبية المسبقة، فإننا لا نرى كيف يمكن إثبات أولويتها غير المشروطة. يذكر رولز أنه أخذ تفسيره لظروف العدالة من د. هيوم (126–128)، لكن الظروف عند هذا الأخير لا يمكن أن تؤيد أولوية الحق بالمعنى الوارد في أخلاق الواجب مادامت هناك شروط تجريبية. إثبات أولية العدالة بالمعنى القطعي الذي يفترضه رولز يقتضي البرهنة ليس فقط على أن ظروف العدالة سائدة في جميع المجتمعات، وإنما أيضاً على أنها سائدة إلى ذلك الحد الذي يجعل فضيلة العدالة أكثر غلبة من أي فضيلة أخرى. وإلا، جاز لرولز الاكتفاء بالقول إن العدالة هي الفضيلة الأولى في بعض المجتمعات، لاسيما تلك المجتمعات التي تفرض ظروف فض

النزاعات فيها بين أطراف لا تهمها المصلحة المتبادلة، هذه العدالة بوصفها أكثر الأولويات الاجتماعية إلحاحاً.

قد يرى عالم اجتماع، مثلاً، أنه بالنظر إلى ما أضحت تواجهه المجتمعات الصناعية المعاصرة من ندرة متزايدة للطاقة ولغيرها من الحيازات الأساسية، إضافة إلى زوال التوافق وفقدان الأغراض المشتركة (أي الظروف الذاتية والموضوعية تباعاً)، صارت أهمية ظروف العدالة من الحدة ما جعل العدالة بالنسبة إلى هذه المجتمعات أولى الفضائل. لكن إذا كان رولز يعني بأولية العدالة قيامها على تعميم من هذا القبيل، سيكون على الأقل في حاجة إلى تحديد الدعامة السوسيولوجية لما يدعيه، لأن مجرد إثبات أن «المجتمع البشري متميز بظروف العدالة» (129 ـ 130) يبقى غير كافٍ.

فكرة أن أولية العدالة يمكن تأسيسها تجريبياً تصبح أقل إمكاناً عندما نرى مدى تعذر التعميم الضروري لذلك، على الأقل حينما نحاول تطبيقه على مختلف المؤسسات الاجتماعية، فإذا كان من السهل علينا تخيل أن بعض التجمعات الكبرى، مثل الدول الوطنية المعاصرة، يمكن أن تستجيب لمقتضيات هذا التعميم في الكثير من الحالات، فإنه من السهل علينا أيضاً أن نتخيل طائفة من التجمعات الوثيقة الصلة أو التضامنية (الأصغر حجماً) تكون فيها قيم أعضائها وأهدافهم من التقارب ما يجعل ظروف العدالة غير سائدة إلا بقسط قليل نسبياً. وكما يصرح د. هيوم ذاته، لسنا في حاجة إلى تصورات طوباوية أو إلى خيال الشعراء كي نتخيل مثل هذه الشروط، إذ «يمكننا أن نكتشف الحقيقة نفسها من خلال التجربة والملاحظة العاديتين» (1739 : 495).

يقول د. هيوم:

> بالنظر إلى ما تميل إليه قلوب البشر حالياً، قد يكون من الصعب أن نجد مثالاً تاماً لمثل هذه العواطف الموسعة. ومع ذلك، يمكننا أن نلحظ أن حالة العائلات تقترب من هذا الوضع، إذ كلما كان الإيثار (Benevolence) المتبادل قوياً بين أفرادها اقتربت العائلة من ذلك إلى أن يزول كل تمييز في الملكية لتصبح ملكية واحدة إلى أبعد الحدود. وهكذا، تعتبر القوانين الوشائج بين الزوجين من القوة بمكان يمحو كل تمييز في الممتلكات ويضفي عليها طابع الإلزام (1777: 17-18).

وإذ نرى المؤسسة العائلية تمثل أقصى حالة في هذا الصدد، يمكن بكل سهولة تصور عدد من الحالات الوسطية للمؤسسات الاجتماعية من خلال سلسلة من الجمعيات تتميز بظروف العدالة بدرجات متفاوتة. من أمثلة هذه المؤسسات: القبائل، الأحياء، المدن، البلدات، الجامعات، النقابات، حركات التحرر الوطني، الحركات الوطنية القائمة... إلخ، إضافة إلى عدد متنوع من الجماعات الإثنية، الدينية، الثقافية واللغوية ذات الهويات المحددة والأغراض المشتركة إلى حدٍ ما، لاسيما ما تعلق منها بتلك الصفات التي يدل حضورها على غياب نسبي لظروف العدالة. وعلى الرغم من إمكانية وجود هذه الظروف في جميع هذه الحالات، إلا أنها لا تكون سائدة، على الأقل ليس إلى ذلك الحد الذي يجعل العدالة، في كل الأحوال، شأناً أهم من أي فضيلة أخرى. وحسب التأويل التجريبي للوضع الأصلي، لا يمكن للعدالة أن تحظى بالأولية إلا بالنسبة إلى تلك المجتمعات التي تعاني اختلاف المصالح والغايات، ما يفرض ضرورة إدارتها كأهم انشغال أخلاقي وسياسي. لذلك كانت العدالة أول فضيلة للمؤسسات الاجتماعية، لكن ليس بالمعنى المطلق، مثلما هي الحقيقة بالنسبة إلى النظريات العلمية، وإنما فقط بصفة مشروطة، مثلما هي الشجاعة البدنية بالنسبة إلى ساحة المعركة.

غير أن هذه الصياغة تتضمن معنى آخر يجعل أولية العدالة معرضة للخطر من جراء تفسير ظروف العدالة التجريبي. إنه يخص الحالات التي تُظهر العدالة فيها فضيلة تقويمية تتمثل فائدتها الأخلاقية في إصلاح ظروف سيئة. لكن، إذا كانت فضيلة العدالة تقاس بسوء الشروط بالمعنى الأخلاقي، كعلة لوجودها، فإن غياب هذه الشروط ـ مهما كان وصف الحالة ـ لابد أن يحتوي على فضيلة تحل محل هذه الفضيلة الغائبة، وتحظى على الأقل بالأولوية نفسها مثلها حيث تكون معنية عندما لا تكون العدالة كذلك، فإذا لم تكن الشجاعة البدنية فضيلة إلا في الحالات العصيبة، فإن السلم والهدوء ـ اللذين لا يتيحان مناسبة تجليها ـ لابد وأن يكونا فضيلتين لهما القيمة نفسها على الأقل، مثل فضيلة الشجاعة. وكما يؤكد د. هيوم، الطابع التقويمي للعدالة يفترض مجموعة من الفضائل الأخرى لها مرتبة مماثلة على الأقل:

> إن العدالة تنبثق من الاتفاقات بين البشر . . . غاية هذه الاتفاقات هي إصلاح بعض الأمور المقلقة الناجمة عن اتفاق بعض من خصائص النفس البشرية مع حالة لموضوعات خارجية. خصائص النفس البشرية هذه هي الأنانية والكرم المحدود؛ أما حالة الموضوعات الخارجية، فهي سهولة تبادلها في ظل الندرة قياساً بحاجات البشر ورغباتهم.. ولو زدت في إحسان البشر أو سخاء الطبيعة لأفقدت العدالة فائدتها وعوضتها بفضائل أنبل ونِعم أسمى بكثير (1739: 494-495).

الحديث عن ظروف العدالة هو، في الوقت ذاته، اعتراف ضمني، على الأقل، بظروف الإيثار أو الأخوة أو العواطف الموسَّعة، كيفما كانت التسمية. تلك هي الظروف التي تسود عندما لا تسود العدالة، ولا بد أن تكون الفضيلة الناجمة عنها من نفس المكانة والقيمة على الأقل.

من بين آثار الجانب الإصلاحي في العدالة أننا لا نستطيع القول مسبقاً متى تكون الزيادة فيها مفضية إلى تحسن أخلاقي شامل. علة ذلك أن الزيادة في العدالة تحصل بإحدى الطريقتين: إما أن تظهر وحين وجدت اللاعدالة(*) من قبل، أو حين لم تكن هناك «عدالة» ولا «لاعدالة» وإنما قدر كافٍ من الإيثار أو الأخوة جعل هذه الفضيلة غير واردة على أوسع نطاق. عندما تحل العدالة محل اللاعدالة، مع بقاء الأمور الأخرى متساوية، من الواضح أن يحصل تحسن من الناحية الأخلاقية. ومن جهة أخرى، عندما تعكس الزيادة في العدالة بعض التحولات في نوعية الدوافع والميول السابقة، من الممكن أن ينقص التوازن الأخلاقي العام.

عندما تضعف علاقات الأخوة، يمكن تحقيق مزيد من العدالة، لكن قد يُطلب قسط أكبر منها لإعادة الوضع الأخلاقي إلى ما كان عليه. أضف إلى ذلك أنه ليس هناك ما يضمن تساوياً تاماً في القيمة بين العدالة والفضائل المنافسة لها. زوال بعض الروابط الشخصية والمدنية يمكن أن يمثل خسارة أخلاقية قد لا يستطيع أي إجراء، مهما كانت عدالته، تعويضها بعد ذلك، فهل يبقى لنا الحق في القول إن التمزق الذي قد يحدث في مثل هذه الروابط قابل للرأب أخلاقياً لو «قام كل واحد بما عليه» بعد حدوثه؟

لننظر مثلاً في أحسن وضع عائلي يمكن أن نتصوره، حيث تكون العلاقات محكومة في معظمها بعواطف عفوية إلى ذلك الحد الذي يجعل ظروف العدالة تسود إلى حد قليل نسبياً، في هذه الحالة، قلما تثار مسألة الحقوق الفردية وإجراءات القرار العادل، وليس ذلك بسبب وجود لاعدالة، وإنما لأن أهميتها عوِّضت بروح

(*) فضلت استعمال كلمة «اللاعدالة» عوض «الظلم» لأنها النقيض المباشر لكلمة «العدالة».

الكرم التي تجعل كل فرد في العائلة لا يرى داعياً إلى المطالبة بإنصاف حقوقه. كما أن هذا الكرم لا يفترض بالضرورة أن يحصِّل كل فرد في العائلة، بحكم روح الكرم هذه، نصيباً يكون مساوياً أو أكبر من النصيب الذي كان سيحصِّله كحق بحكم العدالة المنصفة؛ بل يمكنه أن يحصِّل أقل من ذلك. غير أن المسألة لا تتعلق هنا بما يحصل عليه هذا الفرد، بشكل عفوي في هذه الحالة، لأن ما يحصل عليه وما هو حق له لا تُطرح مشكلته في سياق هذا النوع من العلاقات.

لنتصور الآن هذه العائلة وقد دب الشقاق فيها بعد وئام. في هذه الحالة، ستزداد المصالح اختلافاً، وتصير ظروف العدالة أكثر حدة. العواطف العفوية المعروفة في الأيام السابقة تنسحب أمام مطالب العدالة وضرورة احترام الحقوق. لنتصور أيضاً أن الكرم القديم حل محله الحرص على نزاهة تامة يكون فيها احترام المتطلبات الأخلاقية للعدالة كاملاً، بحيث لا يكون هناك أي مجال للاعدالة. في هذه الحالة، يلتزم الأولياء والأبناء ويرضون، ولو على مضض، بمبدأي العدالة، بل وينجحون في الاهتداء إلى سبل الاستقرار والانسجام، ما يمكنهم من تحقيق العدالة داخل عائلتهم. الآن، ماذا يمكن أن نفهم من ذلك؟ هل نحن مستعدون للقول إن حلول العدالة سيعيد إلى الوضع صفته الأخلاقية التامة المعروفة من قبل، وأن الفرق الوحيد بين الوضع العائلي القديم والوضع الجديد ليس إلا فرقاً نفسانياً؟ لنعد هنا إلى الشجاعة البدنية ونتصور مجتمعاً كان هادئاً لكن بقدر قليل من الشجاعة (لا لجبن وإنما بسبب حياة هنيئة)، ثم صار عنيفاً، في حيرة من أمره لكن مع شجاعة ظاهرة بقوة. هل من البديهي أننا سنفضل الوضع الثاني على أساس أخلاقي؟

من الواضح أن حالات عدم تكافؤ الوضعين من حيث القيمة،

إن كانت موجودة، يمكن أن تؤدي إلى الاتجاه المعاكس. من الممكن أنه على الرغم من المشقة التي تطبع ظروف الشجاعة، هناك نوع من النبل يظهر في هذه الحالة ولا يظهر في تلك الحياة الهنيئة ويكون أفضل من نعمة السلم ذاتها، فإذا تعرضت العائلة السابقة الذكر إلى الشقاق، لا بسبب الطمع المادي وإنما من أجل التنوع، أو لأن الأولاد أرادوا تجاوز الإطار التقليدي لآبائهم، حينئذ قد ننظر بعين الرضا أكثر إلى حلول ظروف العدالة. ومع ذلك، يبقى المشكل العام قائماً مادامت الزيادة في العدالة من الممكن ألا ترتبط بتحسن عام في الوضع الأخلاقي لسببين اثنين على الأقل: **إما** لعجز عن التكيف مع زيادة في ظروف العدالة **أو** بسبب عدم القدرة بشكل أو بآخر على تعويض فقدان بعض «الفضائل الأكثر نبلاً والنعم الأكثر نفعاً».

وعليه، إذا كانت الزيادة في العدالة لا تفترض بالضرورة رقيّاً أخلاقياً صريحاً، فإننا نستطيع أن نبرهن أيضاً أن العدالة ليست، في بعض الحالات، فضيلة بل رذيلة. وتسهل علينا رؤية ذلك من خلال ما يمكن تسميته بالبعد الانعكاسي لظروف العدالة. هذا البعد معناه أن ما تعرفه الأطراف عن وضعها هو عنصر من وضعها. هذا ما يقر به رولز حين يقول: «بطبيعة الحال، إني أفترض أن الأشخاص في الوضع الأصلي يعرفون أن ظروف العدالة هذه هي السائدة» (128).

ظروف العدالة، ولاسيما جانبها الذاتي، يتمثل جزئياً في دوافع المعنيين بها وفي طريقة نظرهم إلى هذه الدوافع، فإذا حدث للأطراف، ذات يوم، أن تصورت ظروفها بطريقة مغايرة، واعتقدت أن ظروف العدالة (أو ظروف الإيثار) كانت هي السائدة، إلى حد يزيد أو يقل عما سبق، فسيكون هذا التغير نفسه تغيراً في تلك الظروف. وكما يقول رولز في مناقشته للعدالة بوصفها خيراً، الفعل

على أساس العدالة يمكن أن يكون «مُعْدِياً» لأنه يدعم المفترضات التي ينطلق منها، معزّزاً استقراره من خلال التشجيع على وجود دوافع مماثلة عند الآخرين وتأكيدها.

لكن، ترى ما أثر هذه «العدوى» بالنسبة إلى حالة لا تسود فيها ظروف العدالة؟ أو بعبارة أخرى: عندما يتصرف المرء على أساس العدالة في ظروف غير مناسبة، على سبيل المثال: في ظروف تكون فيها فضائل الإيثار والأخوة، لا العدالة، هي السائدة، فقد يكون تصرفه غير خال بالضرورة من الفائدة، لكنه قد يسهم في إعادة توجيه الأفكار والدوافع السائدة؛ مؤدياً إلى إحداث بعض التغيير في ظروف العدالة. يمكن أن يصح ذلك حتى عندما يكون «الفعل» الذي يقوم به الفرد على أساس العدالة هو «الفعل نفسه» الذي كان سيقوم به على أساس الإيثار أو الأخوة، وإن بروح مغايرة. وكما يقول رولز بشأن الاستقرار، فعل المرء وأساس العدالة الذي يقوم عليه من شأنهما إتاحة السبيل للشروط التي تجعلهما مناسبين. لكن في حالة الفعل العادل غير المناسب، ستكون النتيجة جعل ظروف العدالة أكثر إلحاحاً، من دون أن يدل ذلك بالضرورة على زيادة في حضور العدالة بنفس الدرجة.

إن التظاهر بالشجاعة البدنية من دون داع، أي في ظروف هادئة، يمكن أن ينال منْ هذا الهدوء ذاته بسبب عدم تقدير قيمته وإمكانية العجز عن تعويضه. الأمر نفسه ينطبق على العدالة، إذ لو أصر صديق حميم، نتيجة فهم خاطئ للعدالة، على دفع نصيبه بدقة من كل نفقة مشتركة بيننا، أو لم يقبل أي كرم أو منة إلا بمشقة، فإنني لن أكتفي بالشعور بضرورة الحذو حذوه فقط، بل ربما سأسارع إلى التساؤل عما إذا لم أكن مخطئاً في فهم علاقات الصداقة التي تجمعنا. ظروف الإيثار ستقل جراء ذلك، مقابل زيادة في ظروف العدالة. تلك هي

نتيجة البعد الانعكاسي (في الجانب الذاتي) لظروف العدالة. لكن ليس هناك، كما رأينا، ضمانة لأن يعوض المعنى الجديد للعدالة العفوية السابقة بشكل تام حتى في تلك الحالات التي لا تفضي إلى لاعدالة. ولما كان من الممكن أن يفضي الفعل العادل، في ظروف غير مناسبة، إلى تقلص عام للطابع الأخلاقي في العشرة، فستكون العدالة في هذه الحالة رذيلة لا فضيلة.

وعليه، فإن ظروف العدالة لا تتناسب وأولية العدالة والموضوعات المتصلة بها التي يحاول رولز الدفاع عنها في إطار أخلاق الواجب. ونظراً إلى اختلاف الأصل الفلسفي للمسألتين، لا غرابة في أن يقع تضارب في آراء رولز فيهما، فبينما تعود ظروف العدالة عنده، صراحة، إلى د. هيوم (حيث يقول رولز نفسه «إن تفسير د. هيوم لها هو من الوضوح ما يغني عن أي زيادة» (127-128))، يعود تصوره الأخلاقي في جوهره إلى كَنْت الذي جاءت فلسفته المعرفية والأخلاقية موجهة، في الكثير من جوانبها، ضد التقليد التجريبي والنفعي المتمثل في فلسفة د. هيوم بالذات. إن تصور أخلاق الواجب للحق (الذي يحاول رولز استغلاله) عند كَنْت يستمد قوته من ميتافيزيقا أخلاقية تستبعد أساساً الاعتماد على الظروف البشرية العارضة التي يعتمد عليها د. هيوم في تناوله لمسألة الفضيلة والرذيلة، حيث تعدّ العدالة عند د. هيوم، نتاج الاتفاقات بين البشر و«تستمد علة وجودها كله من ضرورة اسغلالها في حياة البشر وعلاقاتهم الاجتماعية».

يقول د. هيوم:

> هكذا، تقوم قواعد الإنصاف كلها على الأوضاع والشروط التي يوجد عليها البشر ويعود مصدرها وعلة وجودها إلى تلك المنفعة التي يجدها الناس عندما يحترمون هذه القواعد بحذافيرها. اقلب

> أحوال البشر وحقق منتهى الوفرة أو أقصى الحاجة، ثم ازرع في صدرهم كامل الاعتدال والروح الإنسانية أو منتهى الجشع والمكر، فستكون حينئذٍ قد جعلت العدالة لا فائدة منها وقضيت على سببها وعلى ما يجعلها ملزمة في حياة البشر (1777: 20).

أما كَنْت، فيقول العكس:

> المبادئ التجريبية هي دائماً غير صالحة لأن تشكل قاعدة للقوانين الأخلاقية. الطابع الكوني الذي ينبغي أن تكون عليه هذه القوانين بالنسبة إلى جميع البشر من حيث هي كائنات عقلانية، من دون أي استثناء، وما تقتضيه من ضرورة عملية غير مشروطة، يسقط كلما كان أساس هذه القوانين الطبيعة الخاصة بالبشر أو بالظروف العرضية التي يوجدون عليها (1785: 109).

إذا كان تفسير د. هيوم لظروف العدالة لا يمكن أن يناسب المكانة المفضلة للعدالة والحق، كما يشترط رولز، وكما هو الحال عند كَنْت، فإن السؤال الذي نطرحه بطبيعة الحال هو: لماذا لم يعتمد رولز في هذه الحالة التفسير الكَنْتي في تناوله لظروف العدالة؟ الجواب هو أن كَنْت لم يربط أبداً، بالمعنى الدقيق للكلمة، فضيلة العدالة بالظروف المميزة للمجتمعات البشرية، كما لا يبدو أن كَنْت كان قادراً على الإتيان بذلك، وإلا تناقض مع النقطة الأساسية في نظريته الأخلاقية، التي تفيد أن الإنسان لا يتصرف بصورة أخلاقية إلا إذا كان قادراً على التسامي عن تبعيته للتأثيرات الخارجية وعن التحديدات العرضية لشروطه الطبيعية والاجتماعية، كي يتصرف وفق مبدأ مستفاد من العقل العملي الخالص. بالنسبة إلى كَنْت، لا تتمثل ظروف العدالة في تلك الشروط التي تميز المجتمع البشري، والتي تجعل العدالة ضرورية، بل في عالم مثالي متجرد عن هذا المجتمع، عالم يجعل العدالة ـ والأخلاق بصورة عامة ـ أمراً ممكناً. هذا العالم هو عالم مملكة الغايات. إنه عالم يقع ما وراء عالم الظواهر («إنه بلا شك عالم مثالي فقط»، كما يعترف كَنْت نفسه بذلك) حيث يُستقبل

البشر لا كمقيمين دائمين وإنما كعابري سبيل خاصة. القبول في ظروف العدالة هذه ليس شرطاً مسبقاً للفضيلة الأخلاقية بل قياساً لمدى تحققها، أي مكاناً لا يبلغه البشر إلا إذا كانوا قادرين على التصرف وفق القانون الأخلاقي المستقل، أي على التجرد عن وضعهم، بإرادة وتصرف صادرين من كائنات غير محددة من منظور كلي. ذلك هو السبب الذي يجعل الوجوب غير المشروط ليس بإمكانه سوى ترك الإنسان يتصرف كما لو كان عضواً مشرِّعاً في مملكة الغايات.

يقول كَنْت:

> لابد أن نكون قادرين ـ لو تجردنا من الاختلافات الشخصية بين الكائنات العاقلة، وكذا من الغايات الخاصة بها ـ على تصور مجموعة كاملة من الغايات مرتبطة بعضها ببعض بصورة منظمة. . . أي قادرين على تصور مملكة غايات ممكنة بحكم المبادئ المذكورة أعلاه (1785 : 100-101).
>
> هكذا يمكن أن تبرز مملكة غايات إلى الوجود، من خلال أحكام يقضي بها الوجوب غير المشروط كقاعدة تحتكم إليها جميع الكائنات العاقلة لو اتبعت هذه الأحكام اتباعاً كلياً. ومع ذلك، حتى وإن اتبع كائن عاقل هذه الأحكام بحذافيرها، فلن يستطيع التعويل على غيره للحذو حذوه. . . وعلى الرغم من ذلك، يبقى القانون الذي يقول «تَصَرف بحسب قوانين عفوٍ كلية يسنّها لمملكة غايات ممكنة» صالحاً مادام أمره هذا مطلقاً (1785 : 106).

كما نرى، يختلف رولز عن كَنْت عندما يتعلق الأمر بالعالم المثالي والذات المتعالية، حيث تعتبر مملكة الغايات إحدى نقاط هذا الاختلاف. يعتبر رولز هذه الفكرة غير مُرْضِية كي يتخذ منها قاعدة للعدالة البشرية، إذ تبدو له أنها لا تخص الكائنات البشرية إلا من حيث قدرتها على التجرد عن ظروفها الفعلية، أي فقط عندما تتخلى عن طبيعتها البشرية. لكن مثل هذه الفكرة أقل ما يقال عنها إنها

مبهمة، إضافة إلى أنها قد تتعارض مع المعايير المسبقة المستعملة في التقدير، وتؤدي إلى تصورات غير مجسدة للأنا. في هذا السياق، يعبر رولز عن هذه الانشغالات ـ لاسيما ما تعلق منها بمسألة الاعتباط ـ عندما يعتبر، مع سيدغويك (Sidgwick)، أن نظرية كَنْت المطالبة بالتجرد عن أي عارض قد تجد صعوبة في التمييز بين حياة قديس وحياة نذل، مادام كل منهما يعيش وفق مبادئ مختارة بحرّية ووعي. وبهذا المعنى، قد يكون ـ بل من الضروري أن يكون ـ اختيار الذات العاقلة اعتباطياً. إن كَنْت، بالنسبة إلى رولز «لم يبين أن التصرف وفق القانون الأخلاقي هو تعبير عن طبيعتنا بطريقة محددة، عكس ما هو الحال لو تصرفنا وفق مبادئ أخرى مضادة» (255). هذا النقد الذي يوجهه رولز إلى كَنْت يعكس اختلافه العام عنه في ما يخص دور ما هو تجريبي وأسبق في نظرية الأخلاق، لاسيما موقفه الذي يعتبر فيه أن «تحليل المفاهيم الأخلاقية والمعايير المسبقة، ولو بالفهم التقليدي لها، هي من الرقة بمكان لا يسمح بأن تشكل قاعدة» لنظرية في العدالة تكون صلبة. يقول: «الفلسفة الأخلاقية يجب أن تكون حرة في استعمال مفترضات عرضية ووقائع عامة كما يحلو لها» .(51)

لتجاوز هذه الصعوبات، مع الاحتفاظ بأولوية الحق، يحاول رولز إعادة صياغة فكرة مملكة الغايات كي تتكيف مع التفسير التجريبي لظروف العدالة، لكن مع حذف الاختلافات العرضية بين الأشخاص التي يمكن أن تسود في هذا التفسير.

يقول رولز:

> وصف الوضع الأصلي يفسر وجهة نظر أنوات عالم المعقولات ويوضح كيف تكون الكائنات العاقلة حرة ومتساوية. طبيعتنا بوصفنا كائنات من هذا النوع تظهر عندما نتصرف وفق المبادئ

> التي سنختارها عندما تنعكس هذه الطبيعة في الشروط المحددة للاختيار. وهكذا يُظهر الناس حريتهم واستقلالهم عن الأعراض المتصلة بالطبيعة والمجتمع، من خلال التصرف بحسب ما قد يقرون به في الوضع الأصلي (255-256).

يفترض الوضع الأصلي مع ستار الجهل، مثل مملكة الغايات، «التجرد عن الاختلافات الشخصية بين الكائنات العاقلة، وكذا عما تحتويه الغايات الخاصة كلها». لكن، خلافاً للرؤية الكَنْتية، يمتاز الوضع الأصلي، حسب رولز، بقابلية التطبيق على كائنات بشرية فعلية، خاضعة لشروط بشرية عادية.

ثم يضيف:

> وعليه، يمكن أن ننظر إلى الوضع الأصلي كتفسير إجرائي لتصور كَنْت للاستقلالية وللأمر الأخلاقي القطعي. المبادئ التي تنظم مملكة الغايات هي تلك المبادئ التي من المفروض أن يقع عليها الاختيار في هذا الوضع. وصف هذا الوضع يمكّننا من شرح المعنى الذي يكون التصرف فيه وفق هذه المبادئ تعبيراً عن طبيعتنا كأشخاص عاقلين، أحرار ومتساوين. وهكذا، لم تعد هذه الأفكار مجرد أفكار مفارقة من غير روابط واضحة بالسلوك البشري، مادام التصور الإجرائي في الوضع الأصلي يسمح لنا بإقامة هذه الروابط (256).

الهدف من الوضع الأصلي هو تزويدنا بأداة مجردة لاستنباط مبادئ العدالة ـ وهذا ما كان يتطلع إليه كَنْت ـ من الآثار الاجتماعية والطبيعية العرضية، أي غير المهمة من الناحية الأخلاقية، لكن من دون الاضطرار إلى اللجوء إلى عالم نوميني أو إلى ذات مفارقة خارجة تماماً عن التجربة. إن الحل الذي يقترحه رولز يقتصر، إذاً، على وصف الأطراف في الوضع الأصلي على تلك المميزات التي يشترك فيها جميع البشر من حيث هم كائنات عاقلة، حرة، ومتساوية. وبصورة عامة، فإن هذه المميزات تكمن في كون كل فرد

كائناً يختار غاياته ويقدِّر قيمة بعض المنافع كأداة لتحقيق هذه الغايات، مهما كانت. هذه المميزات يفترض أنها مشتركة بين جميع البشر من حيث هم كذلك، وهي بهذا المعنى غير عرضية. يقول رولز في هذا الصدد:

> وعليه، ونظراً إلى الطبيعة البشرية، تكون الرغبة فيها [أي الخيرات الأساسية] جزءاً من الطابع العقلاني للإنسان... إن الرغبة في الخيرات الأساسية مستفادة إذاً من أكثر المفترضات عمومية حول العقلانية وشروط حياة البشر. التصرف وفق مبادئ العدالة هو تصرف بحكم أوامر أخلاقية قطعية، بمعنى أنها تنطبق علينا مهما كانت أهدافنا خاصة. ومعنى هذا، ببساطة أنه ليس هناك عوارض في استنباط هذه المبادئ (253).

وكما يقر رولز أنه على الرغم من اشتراكه مع كَنْت في الكثير من المسائل، فإن فكرة الوضع الأصلي عنده تبعده عن نظرية الفيلسوف الألماني في جوانب عديدة (256)، لعل من بينها اعتماده على بعض التعميمات المتعلقة بميول البشر ورغباتهم في استنباط مبادئ العدالة. يرى كَنْت أن تأسيس القانون الأخلاقي على مجموعة من الميول والرغبات ـ مهما كانت منتشرة بين البشر- سيكون من شأنه استبدال تبعية أوسع بتبعية أضيق (1788: 25-28)، كما أن هذا التأسيس لا يكون من شأنه الإفلات من العَرَض بالمعنى الصارم الذي يقصده، أي الذي ينطبق على الطبيعة البشرية عموماً كما ينطبق على طبيعة الأفراد واحداً بواحد، فحتى «نظرية الخير النحيفة» ستكون من الاتساع بمكان يحول دون مطابقتها لتصور كَنْت للاستقلالية.

هذا الطرح ـ الذي هو أكثر شمولاً ـ لا يرى فيه رولز مشكلاً، لأن ما يهمه هو تطوير نظرية في العدالة تكون منصفة بين الأشخاص ولا تلغى إلا تلك الأعراض التي تميز بين كل شخص وآخر. لذلك، لا يرى رولز أي مشكل في الصفات العرضية المشتركة بين البشر من

حيث هم كذلك، بل يعتبرها عناصر ضرورية في نظريته الأخلاقية. يقول: «الفلسفة الأخلاقية يجب أن تكون حرة في استعمال افتراضات عرضية ووقائع عامة كما تشاء». من بين هذه الوقائع العامة هناك وقائع ظروف العدالة. وعلى الرغم من أن تصور كَنْت لا يقبل هذه الوقائع، إلا أن رولز يعتمد عليها، إذ يرى أنها تضمن تطبيق مبادئ العدالة التي تتوصل إليها النظرية على البشر في العالم الفعلي، عوض بشر من غير وجود مادي أو مفارقين لا ينتمون إلى هذا العالم.

يقول:

> توجد [الأطراف] بحكم ظروف العدالة في هذا العالم مع بشر آخرين، يواجهون مثلهم قيوداً تفرضها الندرة النسبية والتنافس في المطالب. الحرية البشرية يجب ضبطها بمبادئ يتم اختيارها في ضوء هذه القيود الطبيعية. وعليه، فالعدالة كإنصاف هي نظرية في العدالة البشرية التي يجب أن تنطلق من أوضاع الأشخاص الأساسية ومكانهم في الطبيعة (257).

وهكذا، نستطيع أن نرى لماذا لا يستطيع رولز أن يعتمد ببساطة تفسيرَ كَنْت لظروف العدالة تماشياً مع مواقفه الكَنْتية الأخرى، ولماذا يجد نفسه مضطراً إلى اللجوء إلى فكرة وضع أصلي تتضمن، في جزء من وصفها، تفسيراً تجريبياً لظروف يختص بها البشر من حيث هم كذلك. إن هذا التوفيق الصعب هو مصدر الاعتراضات التي تناولناها. وبينما يبدو تصور كَنْت للقانون الأخلاقي ومملكة الغايات أنه عدم اعتراف بالشروط البشرية للعدالة، يبدو لنا تفسير د. هيوم للوضع البشري عاجزاً عن الاندراج في سياق أولية العدالة. لكن الوقوف على حالات عدم الانسجام لا يعني تجاوزها بقدر ما يعني تأكيدها. وعليه، لعل الأمرين اللذين يتطلع إليهما رولز في نظريته (تجنب كل من الطابع العرضي في الرغبات السائدة والاعتباط

المزعوم في العالم المفارق وعتمته) غير قابلَيْن للجمع بينهما في نهاية الأمر. هكذا تُنسف النقطة الأرخميدية بفعل سلسلة من التناقضات.

ظروف العدالة: رد أخلاق الواجب

يمكن لرولز أن يرد على كل ما سبق ذكره بالشكل الآتي: تعود مصادر حالات التنافي الظاهر بين أولية العدالة وظروف العدالة إلى عدم فهم الوضع الأصلي والدور الذي يؤديه في التصور العام للمسألة. الاعتراضات لا تخلو من التسرع، كما أنها لم تستطع أن تدرك أن استعراض ظروف العدالة هو تفسير مندرج في سياق تفسير الوضع الأصلي، والذي يجب التذكير بأنه افتراضي أصلاً، فالمقصود بالشروط الموصوفة في الوضع الأصلي هي تلك الشروط التي تجري الأطراف مداولاتها فيها وليس الشروط الفعلية التي يعيشها الناس في حياتهم العادية.

يرى رولز أن سبب هذه الاعتراضات يعود، في مجمله، إلى اعتقاد خاطئ يعتبر وقائع ظروف العدالة هي وقائع الحياة في العالم الفعلي، أي عالم المحسوسات الذي يمكن أن تطبَّق فيه مبادئ العدالة فعلاً، حيث تكون صحة هذه المبادئ مرهونة بنفس الاعتبارات التجريبية المتصلة بالمزاعم الواقعية العادية. غير أن وصف ظروف العدالة لا يمكن اعتباره تعميما تجريبياً مباشراً قد يصدَّق أو يكذّب بأحسن الأدلة السوسيولوجية أو السايكولوجية وما إلى ذلك. وبما أن تفسير ظروف العدالة كله مندرج ضمن تفسير الوضع الأصلي، فإن الشروط والدوافع التي يصفها لا تخص إلا الأطراف في هذا الوضع، وليس بالضرورة بشراً فعليين. عندما نتخذ من هذه الفكرة مقدمة للوضع الأصلي، يتوقف تفسير ظروف العدالة عن

العمل كمجرد تفسير تجريبي يمكن التأكد من صحته قياساً بشروط البشر الفعلية. وبالعكس، فإن إثبات صحة هذا التفسير يصير مرهوناً بمدى قدرة التصور، الذي هو جزء منه، على إنتاج مبادئ عدالة قادرة على تجسيد قناعاتنا بتوازن انعكاسي. وفي هذا الشأن، يقول رولز: «يبدو من الأحسن اعتبار هذه الشروط مجرد منطلقات يقع تقدير قيمتها لاحقاً في ضوء النظرية كلها التي هي تابعة لها... يقوم التبرير هنا على التصور كله، وكيف يلتقي مع أحكامنا التأملية وينظمها في توازن انعكاسي» (578-579).

وعليه، فإن وصف ظروف العدالة لا يحتاج إثبات صحته إلى أي معنى حرفي أو تجريبي. الوضع الأصلي الذي يحتويه هو، في جميع الحالات، تخيل نعتمده، وحيلة استكشافية الغرض منها تقييد تفكيرنا حول العدالة بطرق ما. التمييز بين ما تقضي به ظروف العدالة والدوافع التي تسود حياة البشر في المجتمعات هي، عند رولز، موضوع متكرر، حيث يقول: «لابد أن نتذكر دائماً أن الأطراف في الوضع الأصلي هي أفراد معرَّفون نظرياً» (147)، مضيفاً: «عرض هذه الشروط [أي ظروف العدالة] لا يفترض أي نظرية معينة للدوافع البشرية» (130). إن «دوافع الأشخاص في الوضع الأصلي يجب ألا تُخلط بدوافع الأشخاص في حياتهم اليومية، والذين يقبلون المبادئ التي سيقع عليها الاختيار ويكون لهم معنى العدالة المطابق لها» (148).

كما نجد رولز يؤكد، على وجه الخصوص، أن افتراض اللامبالاة المتبادلة وغياب روابط أخلاقية مسبقة في الوضع الأصلي لا تفترض حكماً يفيد أن لا مصالح متبادلة بين الناس في الواقع أو روابط أخلاقية تجمعهم، حيث يقول:

«بطبيعة الحال، لسنا في حاجة إلى افتراض ينطلق من أن الأشخاص لا يقومون بتضحيات جسام بعضهم من أجل بعض مادامت لديهم أحاسيس وعواطف تربطهم» (178).

ثم يضيف:

«وليس هناك أي تعارض عندما نفترض أنه عندما يزاح ستار الجهل، تكتشف الأطراف أن هناك روابط عاطفية تجمعها وتسعى لخدمة مصالح غيرها وتحقيق غاياتها هي» (129).

افتراض اللامبالاة المتبادلة والرغبة في المنافع الأساسية على أنهما الدافع الرئيسي في الوضع الأصلي، لا يعني أن هذا الدافع ينطبق على الشخص في حياته الفعلية، ولا أنه قد يصدق على أناس يعيشون في مجتمع محكم التنظيم، خاضع لمبدأي العدالة. يقول رولز:

أما في ما يخص الافتراض المتعلق بالدوافع، فإنه ينبغي علينا أن ندرك أنه لا ينطبق إلا على الأطراف في الوضع الأصلي حيث يجري التداول بينها كما لو كانت تفضل المزيد من الخيرات الأساسية لا القليل منها... قد لا ينطبق هذا الافتراض على الدوافع التي تحرك الناس في المجتمع عموماً، وعلى مواطني مجتمع محكم التنظيم خصوصاً (أي على مجتمع تحكمه، فعلاً، المبادئ العمومية المعتمدة في الوضع الأصلي) (1975 : 543-544).

هكذا يمكن لرولز أن يرد، ويكون الرد في صالحه. إن الغاية من التخلي الصريح عن النظرة التجريبية إلى ظروف العدالة هي على الأقل إنقاذ الزعم القاضي بأولية العدالة من الاعتراضات ذات الطابع التجريبي الواضح. كما قد ينفع، إلى حد ما، في إضفاء معنى على تلك العبارة المبهمة، مثل «المجتمع البشري يتسم بظروف العدالة» (129-130)، التي تبدو، عند رولز، تفسيراً هو أكثر من مجرد تعميم تجريبي ولكن دون تعريف اشتراطي. غير أن رفض التفسير التجريبي

يطرح مشكلاً أصعب: فإذا كانت المقدمات الوصفية للوضع الأصلي غير خاضعة، بأي شكل من الأشكال، للتحقق التجريبي من صحتها، فما هي يا ترى الطريقة التي يمكن بها هذا التحقق؟ وإذا كانت القيود المفروضة على المفترضات المتصلة بالدوافع ليست قيوداً تجريبية، فماذا يمكن أن تكون طبيعة هذه القيود؟

كل ما أمكننا قوله إلى حد الآن حول الأسس التي تقوم عليها مقدمات الوضع الأصلي هو بقاء صحتها مرهونة بما إذا كان التصور الذي هي جزء منه منتجاً لمبادئ عدالة قادرة على تجسيد أحكامنا بتوازن انعكاسي، وإلى أي حد. غير أن ذلك يبقى غير كاف، لأن ما يحمي منهج التوازن الانعكاسي من تحوله حلقةً مفرغة هو توفر مقاييس مستقلة للحكم عند كل طرف ـ مهما كانت هذه المقاييس مؤقتة ـ تمكننا من تكييف الطرف الآخر وتصحيحه في ضوئه. ومعنى ذلك، في حالة العدالة، أنه يجب أن نتوفر على سبيل ما (مستقل، وإن كان مؤقتاً) للحكم على كل مرغوبية في مبادئ العدالة التي يمكن أن ينتجها وصف ما يسوغ الافتراضات التي تنجم عنها هذه المبادئ، إذ إن «كل افتراض يجب أن يكون طبيعياً ومعقولاً في حد ذاته» (18). المقاييس المستقلة ـ حتى وإن كانت مؤقتة ـ في ما يخص مرغوبية المبادئ يعود تحديدها إلى حدسنا لما هو حق. لكن ما هو الأساس المقابل في ما يخص الوصف؟ ما نبحث عنه هو المرجع الذي يمكن أن نعود إليه في تحديد ما يسوغ مقدمات الوضع الأصلي. قد نقول في سياق معياري: إن مقاييس الاستساغة يحددها «حدسنا» وفق ما هو صحيح تجريبياً، ولكن الموقف التجريبي ـ كما رأينا ـ الذي يجعلنا نعتقد أن شروط البشر الفعلية ودوافعهم هي التي تمدنا بمعايير المعقولية يؤدي إلى نتائج غير مقبولة.

لنطرح المسألة بشكل مغاير: كما يتضح من التوازن الانعكاسي، من غير الممكن أن تكون شروط الوضع الأصلي هكذا، منيعة عن الظرف الإنساني الفعلي لمجرد استنباط مبادئ جذابة للعدالة. وإذا لم تكن مقدمات مثل هذه المبادئ حاملة لبعض الشبه لشروط مخلوقات بشرية موجودة فعلاً، فإنه لا يمكن أن يكون للتوازن الانعكاسي أي معنى أيضاً. ولو تعذر علينا التأليف بين قناعاتنا حول العدالة إلا بعد اللجوء إلى المقدمات التي تثير اهتمامنا بسبب غرابتها أوتطرفها من الناحية الميتافيزيقية، سيكون من شأن ذلك أن يؤدي بنا إلى طرح بعض الأسئلة حول القناعات التي جاءت تلك المبادئ متفقة معها. إن هذه الملحوظة تتفق، في نهاية الأمر، مع الاعتراض الذي يوجهه رولز ذاته إلى كَنْت، الذي لم يستطع ـ حسب رأيه ـ التوصل إلى استنتاجات ملزمة أخلاقياً إلا على حساب تفسير سياق أخلاقي لم يعد يشبه، إلا في القليل منه، أي شيء يميز ما هو بشري على وجه التحديد.

وباختصار، ليست صحة مقدمة ما للوضع الأصلي معطى تجريبياً بل هي نتيجة لطريقة في التبرير تُعرف بـ «التوازن الانعكاسي». إنها طريقة تتضمن نوعين مختلفين من التبرير يأتيان معاً ليصحح أحدهما الآخر ويدعمه: **النوع الأول** يعتمد على ما لدينا من قناعات حول العدالة، أما **النوع الثاني**، فيتصل بمعيار استساغة وصفية لكن غير تجريبية بالمعنى الدقيق للكلمة نسعى لتعريفها.

رولز نفسه يبدو غير واضح حول ما يعتبره معياراً وصفياً، فسواء في ملحوظاته العامة المتصلة بالتبرير أو دفاعه عن مقدمات نوعية في الوضع الأصلي، ينم كلامه عن لبس يجدر بنا تناوله عن كثب. يقول:

لكن أنّى لنا أن نقرر التفسير الأكثر تفضيلاً [للحالة الأصلية]؟

> أظن أن هناك، على الأقل، إمكانية كبيرة للاتفاق على أن مبادئ العدالة ينبغي أن تُختار في ظل بعض الشروط. تبرير وصف معين للحالة الأصلية يمكن لأحد أن يشير فيه إلى تلك الافتراضات المشتركة. كما يمكن أن ينطلق آخر من مقدمات مقبولة على نطاق واسع لكنها ضعيفة ليصل إلى استنتاجات أكثر دقة. على أي حال، إن جميع الافتراضات ينبغي أن تكون في حد ذاتها طبيعية ومستساغة، حتى وإن بدا بعضها غير مؤثر أو تافه (18).

في بحثنا عن الوصف الأكثر تفضيلاً لهذه الحالة، ننطلق مما وصل إليه الموقفان السابقان معاً. نبدأ بوصف هذه الحالة على نحو يجعلها تمثل شروطاً مشتركة على نطاق واسع من الأحسن أن تكون ضعيفة. ثم نبحث عما إذا كانت هذه الشروط من القوة بمكان يجعلها تمدنا بمجموعة من المبادئ ذات الدلالة، وإلا سنواصل البحث عن مقدمات أخرى متساوية في المعقولية (20).

في دفاعه عن افتراض اللامبالاة المتبادلة عند البشر، يلجأ رولز إلى مقاييس مماثلة حيث يقول:

> إن الغرض من التسليم بحالة اللامبالاة المتبادلة في الوضع الأصلي هو ضمان عدم تبعية مبادئ العدالة لافتراضات قوية. لنتذكر، هنا، أن الهدف من الوضع الأصلي هو إدراج شروط مشتركة لكنها ضعيفة. وعليه، ينبغي ألا يفترض تصور العدالة روابط موسعة للمشاعر الطبيعية مادمنا مطالبين بمحاولة الانطلاق في النظرية من أقل قدر ممكن من هذه الروابط بين الناس (129).

انطلاقاً من افتراض اللامبالاة المتبادلة على حساب الإيثار، على أساس أنه المقدمة المناسبة في ما يخص الدوافع، يؤكد رولز أن الجمع بين الافتراضات المتعلقة باللامبالاة المتبادلة وستار الجهل «يمتاز ببساطة الطرح ووضوحه»، ضامناً في الوقت نفسه الجوانب الخيرة في تلك الدوافع التي تبدو أكثر سخاء. وإذا قيل: لماذا لا

نسلم بالإيثار مع ستار الجهل «سيكون الجواب أننا لسنا في حاجة إلى شرط في مثل هذه القوة. ثم إن ذلك قد يتنافى مع سعينا لإقامة نظرية للعدالة على مسلّمات ضعيفة، كما يتنافى مع ظروف العدالة» (149). ويذهب رولز أخيراً في ختام حديثه عن التبرير، إلى القول: «لقد أشرت، مرات عديدة، إلى طابع الحد الأدنى للشروط عند تناولنا لكل مبدأ على حدة. مثلاً: افتراض دوافع اللامبالاة المتبادلة ليس مطلباً مكلفاً. إنه لا يمكننا فقط من تأسيس النظرية على فكرة دقيقة بما فيه الكفاية للاختيار العقلاني فحسب، بل لا يكلف الأطراف في الوضع الأصلي إلا القليل أيضاً (583).

يبدو أن رولز يقدم إجابتين أساسيتين للسؤال المتعلق بالكيفية التي يتم بها، من الناحية الوصفية، تبرير افتراض الوضع الأصلي، غير أن واحدة منهما تذهب بنا بعيداً. **الإجابة الأولى** تقضي بأن يكون الافتراض مقبولاً ومشتركاً على نطاق واسع، أما **الثانية**، فتقضي بأن يكون الافتراض ضعيفاً قدر الإمكان، وطبيعياً إذا أمكن، ومعقولاً وغير مؤثر، أو حتى تافه. ومع ذلك، لا يتضح القصد من هذه الاعتبارات وكيف يمكننا الاعتماد عليها في وصف الأطراف في الوضع الأصلي على أنها من دون مصلحة مشتركة أو قائمة على الإيثار.

أولاً، لا نرى ما يجب أن يكون في افتراض الدوافع مشتركاً أو مقبولاً على نطاق واسع، وكيف يكون ذلك في صالحه. هل يجب علينا البحث عن الدافع الأكثر اشتراكاً بين الناس (وينبغي علينا حينئذ أن نعممه على جميع الناس)؟ أم نبحث عما يعتبره الناس الدافع السائد على أوسع نطاق (فينبغي حينئذٍ تعميم التعميم الذي لدى الناس حول دوافع غيرهم)؟ أم عن الدافع الذي يتفق معظم الناس على كونه الشرط المناسب لمبادئ العدالة (وحينئذٍ ينبغي أن نعمم الكيفية التي يمكن أن يؤول الناس بها زعم الاتفاق الجماعي الذي

نحاول جاهدين تأويله)؟ غير أن هذه التأويلات هي إما تجريبية، أو مصادرة على مطلوب، أو كلاهما. على أي حال، ليست لها صلة واضحة بصحة مقدمة من قبيل اللامبالاة المتبادلة أو الإيثار كشرط للوضع الأصلي.

أما المطلب القاضي بأن يكون الافتراض ضعيفاً لا قوياً، فهو يطرح السؤال الذي نسعى للإجابة عنه بالضبط، أي «قوة» الافتراض أو «ضعفه» قياساً بماذا؟ يمكننا القول إن افتراضاً ما ضعيف من وجهة نظر التصور، ومن ثمة ميله إلى أن يكون من غير فعل أو تافهاً أو ممتنعاً عن الاعتراض، عندما تكون صحته مرهونة بصحة عدد قليل نسبي من الأحكام، تكون هي أيضاً ضعيفة وغير قابلة للجدل. وبالمقابل، يكون افتراض ما قوياً على هذا الأساس نفسه عندما تكون صحته مشروطة بصحة أمور أخرى، بما في ذلك تلك الأمور التي هي محل جدل. غير أنه من غير الممكن التمييز بين افتراض اللامبالاة المتبادلة وافتراض الإيثار، على أساس أن هذا أضعف وذلك أقوى بالمعنى التصوري أو يقوم على مقدمة هي أكثر مثاراً للجدل أو الإشكال من ناحية التصور.

إذا لم يكن أي من هذين الافتراضين أكثر أو أقل تكليفاً من الآخر من ناحية التصور، سيكون البديل هو اللجوء إلى الاحتمالات الإحصائية. عندما يشير اقتصاديو الرفاهية العامة - مثلاً - إلى الافتراضات الدافعية (Motivational Assumptions) من حيث هي ضعيفة أو قوية، فهم يقصدون مدى احتمال صدق الافتراض على نسبة واسعة من الجمهور. كثيراً ما يبدو رولز أنه يحذو هذا الحذو، وإلا ماذا يمكنه أن يقصد عندما يقول إن افتراض الأطراف من غير مصلحة مشتركة إنما هو افتراض «أضعف» من افتراض انتشار الوشائج الطبيعية بين الناس؟ لكن أنّى له أن يعرف أن افتراض اللامبالاة المتبادلة ليس حكماً مكلفاً لأنه «يكاد لا يطلب من الأطراف

شيئاً»، فهل معنى ذلك أننا ميالون بالطبيعة إلى الأنانية عوض الإيثار؟ ومع ذلك، فإنه من الممكن جداً أن يكون طلبنا بعض الناس التصرف بأنانية أصعب من طلبنا إياهم بالإيثار. وعليه، هل المسألة شأن إحصائي لتحديد الجهة التي ينزع إليها الناس بالطبيعة في تصرفاتهم؟ وكيف يمكن لنا أن نصوغ مثل هذا السؤال بما يكفي من الدقة من أجل الحصول على تقدير معقول من دون تحديد سلسلة الحالات الواردة؟ على أي حال، إذا كان كل ما يقصده رولز بالتمييز بين افتراضات ضعيفة وأخرى قوية هو أن تكون المقدمات أكثر واقعية بدل كونها أقل واقعية، فإن في ذلك عودة إلى مجرد الفهم التجريبي لشروط الوضع الأصلي الذي سبق رفضه.

حتى وإن كان تفسير رولز للوضع الأصلي ومقدماته الوصفية غير واضح، فنحن مضطرون إلى القيام بهذا التوضيح إن أردنا أن يكون لنظريته معنى ما. وما لم نستطع تجاوز ما يمنع ـ في الظاهر ـ من توضيح الأمور في ما يخص هذا الوضع الأصلي ومقدماته، سيبقى انسجام تصوره كله محل شك. ما نحن في حاجة إليه هو بالضبط تفسير لما يقيد الافتراضات الوصفية المناسبة للحالة الأصلية، أي ما الذي يشرطها بالإضافة إلى القيود المفروضة من الجانب المعياري المتمثل في قناعاتنا المتصلة بالعدالة. وبصورة أعم، نحن في حاجة إلى شيء أكثر دقة حول حالة الوضع الأصلي، ظواهرياً (Phenomenal) كان أو غير ذلك. باختصار ما هو الوضع الأصلي؟

البحث عن الذات الأخلاقية

أعتقد أن هذه أسئلة يمكن الإجابة عنها، وإن لم يكن ذلك بتعبير رولز صراحة، فعلى الأقل بتعبير يكون منسجماً مع تصوره ككل. غير أن إيجاد هذه الإجابة قد يفرض علينا بعض الخروج عن

النص كي يكون لهذا النص معنى. إن تبرير التأويل الذي سنقوم به سنجده في شكل تلميحات وآثار مؤيدة، مبعثرة هنا وهناك في النص، لكن خاصة في المعنى الذي يمكن أن نستشفه من نظرية رولز بشكل عام وفي قدرتها على حل بعض الإشكالات في الوضع الأصلي بشكل خاص، بعد أن أخفقنا في حلها بأي طريقة أخرى.

غير أن نقطة انطلاقنا تبقى متصلة اتصالاً وثيقاً بالنص، وهي في فكرة التوازن الانعكاسي طريقة تبرير تتحكم في التصور ككل. إن مفتاح الحل يكمن في النظر إلى الوضع الأصلي كنقطة ارتكاز للتوازن الانعكاسي في حدود ما هو قابل للتحقق. وعليه، فإن الوضع الأصلي هو نقطة الارتكاز في عملية تبرير، من حيث كونه أداة لابد أن يقع بها أي تبرير، والمكان الذي يجب أن تصل إليه كل الحجج وتنطلق منه. هذا ما يجعل الدفاع عن مقدمة ما للوضع الأصلي أو مهاجمتها من أي من الاتجاهين ممكناً، إما على أساس استساغتها (بالمعنى الذي يبقى علينا تعريفه) أو بمدى اتفاقها مع القناعات التأملية التي لدينا حول العدالة.

> إن سعينا لإيجاد أحسن وصف لهذا الوضع يقتضي منا أن نعمل من الطرفين معاً. .. هذا الذهاب والإياب، مع تغيير شروط الظروف التعاقدية أحياناً، وسحب أحكامنا أحياناً أخرى، كي تتطابق مع المبادئ، أظن أنه هو الذي يمكّننا من الوصول إلى وصف للحالة الأصلية يكون معبراً عن شروط معقولة، وفي الوقت ذاته، منتجاً لمبادئ تتفق مع أحكامنا بعد تهذيبها وتكييفها. هذا ما أسميه بالتوازن الانعكاسي (20).

وصف الوضع الأصلي هو نتاج عنصرين أساسيين: هناك أفضل أحكامنا بخصوص «المعقولية والاستساغة» (اللتين تنتظران توضيحاً) من جهة، وقناعاتنا التأملية المتصلة بالعدالة من جهة ثانية. انطلاقاً من المواد الخام التي يوفرها حدسنا، وبعد ترشيحها وتشكيلها بفضل

الوضع الأصلي، نستطيع أن نحصل على منتج نهائي، إلا أن هذا المنتج النهائي له بعدان، وهنا يكمن مفتاح تفسيرنا، حيث أن ما ينتج في طرف كنظرية في العدالة ينبغي أن يصاحبه منتج آخر كنظرية للشخص، أو ـ بمعنى أدق ـ نظرية للذات الأخلاقية. النظر من جهة الوضع الأصلي يمكّننا من رؤية مبدأي العدالة؛ أما النظر من الجهة المقابلة فيمكّننا من رؤية انعكاس لذواتنا. وإذا كانت طريقة التوازن الانعكاسي تعمل وفق التناظر الذي ينسبه رولز إليها، فإن الوضع الأصلي يجب أن يفضي ليس إلى نظرية أخلاقية فحسب، بل إلى أنثروبولوجيا فلسفية أيضاً.

يظهر رولز في كتابه كله منشغلاً أساساً بالنظرية الأخلاقية. ولما كان هدفه هو إنتاج نظرية في العدالة، فقد انصب معظم اهتمامه على تقديم الحجج التي تسمح بالانتقال من الوضع الأصلي إلى مبادئ العدالة، وكذا على وصف للوضع الأصلي قادر على استباق المتطلبات التي تقتضيها العدالة كما يلزم، فهو، كما نرى، أقل اهتماماً بمواصلة الحجة في الاتجاه المعاكس، ومن ثمة أقل وضوحاً حول ما يمكن أن يوجد هناك. هذا ربما ما يفسر جزئياً الوضوح الأكبر الذي يتسم به في تناوله لقاعدة حدسنا الأخلاقي مقارنة بتناوله لأصل حدسنا «الوصفي» ووضعه، أي ما يجعل هذا الحدس معقولاً أو غير معقول، ضعيفاً أو قوياً، وما إلى ذلك، فإذا كانت هذه النظرة التي أقترحها صحيحة، فإن المعيار المستقل، وإن كان مؤقتاً، المستعمل في تحديد معقولية افتراضاتنا الوصفية يكون ناتجاً، لا عن قواعد علم النفس أو علم الاجتماع التجريبيين، وإنما عن طبيعة الذات الأخلاقية كما نفهمها، أي عن الفهم الذي لدينا عن الكيفية التي تتشكل بها ذواتنا.

ولما كان هدف رولز هو التوصل إلى نظرية في العدالة، فإن هناك ميلاً إلى عدم الأخذ بعين الاعتبار ما يبدو أحياناً مفترضاتٍ لا

نفضلها بشأن دوافعنا في الوضع الأصلي، كجزء من مجرد وسيلة استكشافية مؤقتة لا تلبث أن تزول قيمتها الذاتية متى انتهينا من صياغة مبادئ العدالة. لكن إذا كان التوازن الانعكاسي يعمل حقيقة في الاتجاهين معاً، فإن تفسير الظروف البشرية التي تبرز بعد التوصل إلى التوازن الانعكاسي يصبح، مثله مثل مبادئ العدالة ذاتها، من غير الممكن الاستغناء عنه كمنتج عرضي لوسيلة افتراضية. ونظراً إلى التناظر المنهجي للوضع الأصلي، لا يمكن أن نعتبر أحد المنتجين قشور حَبٍّ نتخلص منها بعد الطحن. ينبغي، إذاً، أن نكون مستعدين لتقبل النظرة المتضمنة في الوضع الأصلي مع فكرة اللامبالاة المتبادلة وكل ما اتصل بها. تقبل هذه النظرة بمعنى قبول الوصف الذي تأتي به كانعكاس مناسب للسياق الأخلاقي البشري، سياق متفق مع فهمنا لذواتنا.

> أخيراً، يجب أن نتذكر أن الطبيعة الافتراضية للوضع الأصلي تؤدي بنا إلى طرح السؤال الآتي: لماذا ينبغي علينا أن نوليها اهتماماً ما، أخلاقياً كان أو غير ذلك؟ وأن ننتبه إلى أن الإجابة هي هكذا: الشروط المتضمنة في وصف هذه الحالة هي تلك التي نتقبلها فعلاً. وإذا كنا لا نتقبلها، يمكن أن نقتنع بها انطلاقاً من اعتبارات فلسفية من قبيل تلك التي أوردها من حين إلى آخر (587).

تمثل الشروط المتضمنة في الوضع الأصلي عند رولز ما تمثله مفاهيم العقل النظري الخالص في نظرية كَنْت الأخلاقية. «إنها [أي هذه المفاهيم] ليست مثل تلك الدعامات التي عادة ما توضع وراء مبنى متداعٍ تم تشييده على جناح السرعة، بل هي عبارة عن أجزاء حقيقية يتضح بفضلها تماسك النظام» (Kant 1788: 7).

هذه الاعتبارات تشير بقوة إلى أن نظرية رولز في العدالة تتضمن تصوراً للذات الأخلاقية صانعة لمبادئ العدالة ومصنوعة منها في

الوقت ذاته من خلال الوضع الأصلي. هذا هو التصور الذي أقترح تسليط الضوء عليه واستكشافه، فلو استطعنا أن نظهره بشكل ما، فإن ذلك سيساعدنا ليس في حل المعضلة المتعلقة بمكانة الوضع الأصلي فحسب، وإنما أيضاً في تقدير قيمة ما يذهب إليه التصور في جوهره بشكل عام، فبينما يميل رولز في تفسيره إلى اعتبار طبيعة مبادئ العدالة معطى ناجماً عن الوضع الأصلي، أقترح أنا العمل في الاتجاه المعاكس، معتبراً مبادئ العدالة معطى مؤقتاً، عائداً في تفسيري إلى طبيعة الذات الأخلاقية. وهكذا، أعتبر أنني أعود إلى أصل التفسير لأبيِّن فحواه بالطريقة الآتية: لنفترض أننا كائنات قادرة على العدالة، وأننا ـ بمعنى أدق ـ كائنات تعتبر العدالة أولية، حينئذٍ ينبغي أن نكون كائنات من نوع خاص لها علاقة بالظروف البشرية بطريقة ما. وعليه، فما الذي ستكون عليه الذات التي ترى في العدالة الفضيلة الأولى؟ وكيف يكون تصور هذه الذات متضمناً في الوضع الأصلي؟

وهكذا، سيكون لوصف هذه الذات وضع منطقي متميز، أي سيكون بمعنى ما ضرورياً، غير عرضي، وسابقاً على أي تجربة معينة (لفظة «ضروري» المستعملة هنا ليست عبثاً). هذا الوصف لن يكون ذا قيمة تحليلية بطبيعة الحال، بل سيكون، بمعنى ما تجريبياً، لكن ليس «مجرد» وصف تجريبي. ونظراً إلى الطابع الانعكاسي لمثل هذا الوصف، فإنه لن يكون وصفياً فقط بل أيضاً تفسيراً جزئياً لما نتشكل منه كنوعٍ من الكائنات، وتكون معرفتنا به جزءاً مما يجعله صحيحاً ويجعلنا نحن تلك المخلوقات الانعكاسية التي تفسر ذاتها.

من الممكن أن نجمل السمات المشكِّلة لفهمنا لذواتنا بالاختيار بين جملة متنوعة من التسميات: نظرية في الشخص البشري، تصور للذات، إبستيمولوجيا أخلاقية، أنثروبولوجيا أخلاقية. هذه الأوصاف

تحمل معاني مختلفة، بل ومتناقضة أحياناً، لها صلة بالمصدر الفلسفي الذي تنهل منه. إن الحديث عن الطبيعة البشرية مثلاً، غالباً ما يوحي بتصور غائي كلاسيكي له علاقة بتلك الفكرة المفيدة أن ماهية الإنسان لا يتغير تتغير الزمان والمكان. أما الحديث عن الذات البشرية، فيميل إلى تفضيل الأفكار الفردانية، موحياً أن فهم الذات يفترض فيه أن يدل فقط على حصول الوعي بذات الشخص، مثلما هو الحال في التحليل النفسي مثلاً. هذا الربط هو مصدر لبعض الصعوبات، لأنه يهدد بطرح نفس الأسئلة التي نسعى للإجابة عنها، ألا وهي: كيف تتشكل الذات؟ كيف يمكن تصورها بالضبط؟ وعلى أي أساس؟ ولتفادي الغموض من هذا الجانب، أقول منذ الآن، إن التفسير الذي بذهني هو أنثروبولوجيا فلسفية بأوسع معانيها. أقول «فلسفية» لأن التوصل إليها يكون بصورة تأملية عوض أن يكون من خلال التعميم التجريبي، و«أنثروبولوجيا» بمعنى أنها تتعلق بالذات البشرية في مختلف الأشكال الممكنة التي تكون عليها هويتها.

الأنا والآخر: أولوية الكثرة

انطلاقاً من الاعتبارات السالفة الذكر وما قلناه بخصوص مسألة الأنا، يمكن أن نقوم الآن بإعادة بناء نظرية رولز حول طبيعة الذات الأخلاقية كما يلي. إن السمة الأولى لأي مخلوق قادر على العدالة هي، عند رولز، كثرة عدده إذ لا مكان للعدالة في عالم لا يوجد فيه إلا مخلوق واحد. إنها لا تطبق إلا في جماعة من الكائنات قابلة بمعنى ما لتمييز بعضها عن بعض. يقول رولز: «مبادئ العدالة تهم مزاعم متنازعة حول منافع حاصلة بفضل التعاون الاجتماعي. إنها تخص العلاقات القائمة بين عدد من الأشخاص أو المجموعات. ذلك أن كلمة «عَقْد» نفسها توحي بهذه الكثرة» (16)، فلكي تكون هناك عدالة لابد أن يكون هناك إمكانية للتنازع في المطالب، ولكي

يكون هناك تنازع في المطالبات، لابد أن يكون هناك أكثر من مطالِب واحد. هكذا يمكن أن ننظر إلى كثرة الأشخاص كافتراض ضروري لإمكانية العدالة.

يلح رولز على الكثرة الجوهرية للذوات البشرية في انتقاده للنظرية النفعية التي تعمم مبادئ الاختيار العقلاني لشخص واحد على المجتمع بأسره. إن هذه مغالطة، كما يقول، لأن هذه النظرية تدمج بين أنظمة عدالة مختلفة في نظام واحد للرغبات، عاجزة عن أخذ الفروق بين الأشخاص مأخذ الجد. النظرية النفعية «تدمج عدداً كبيراً من الأشخاص في الشخص الواحد»، معتبرة «الأفراد المنفصلين مجرد كثرة في الحالات». إلا أن هذه النظرية مخطئة مادام «ليس هناك ما يسمح بافتراض أن المبادئ التي ينبغي أن تسود في جماعة ما من الناس ليست سوى امتداد لمبدأ الاختيار لدى الشخص الواحد». وبالعكس، لو افترضنا أن المبدأ الضابط الصحيح لأي شيء مرهون بطبيعة ذلك الشيء، وأن كثرة الأشخاص واختلاف أنظمة الغايات هما خاصية جوهرية في المجتمعات البشرية، فمن المفروض ألا نتوقع من مبادئ الاختيار الاجتماعي أن تكون ذات طابع نفعي» (28-29).

إن أخذ مسألة «كثرة الأفراد وتميُّز بعضهم عن بعض» مأخذَ الجد يعني أكثر من الدفاع عن حرية التعبير وحرية الفكر واعتبار خير المجتمع متمثلاً في المنافع التي يتمتع بها الأفراد، كما يرى النفعيون. إنه يعني أن فهم كثرة الأشخاص كخاصية جوهرية في أي تفسير للذات الأخلاقية هو مسلّمة في الأنثروبولوجيا الفلسفية «بهذا المعنى، ليست النفعية فردانية، على الأقل عند التوصل إليها عبر المسار الفكري الأكثر طبيعية»، ذلك أن دمج جميع أنظمة الرغبات في نظام واحد يناقض هذه المسلّمة الأساسية (29).

ومع ذلك، كي تكون الذوات كثيرة لابد أن يكون هناك شيء ما يجعلها متمايزة وتكون هناك طريقة ما يقع بها هذا التمايز، أي مبدأ ما للتفريد. يعتبر رولز خواصنا التفريدية معطى تجريبياً ناجماً عن سلسلة الحاجات والرغبات، الأهداف والصفات، والأغراض والغايات التي تميز الكائنات البشرية في خصوصيتها. كل فرد يوجد ضمن مكان وزمان، ويولد في عائلة ومجتمع معينين، بحيث يشكل الطابع العرضي لكل هذه الظروف ـ إضافة إلى المصالح والقيم والتطلعات التي تفضي إليها هذه الشروط ـ كلَّ ما يميز الناس بعضهم عن بعض ويجعلهم الأشخاص الذين هم.

بالنسبة إلى كل مجموعة من الأشخاص، لاسيما هؤلاء الذين يعيشون الظروف نفسها، لابد أن تكون هناك خصائص ومصالح مشتركة. لكن مهما تشابهت الظروف، لا يمكن القول أبداً عن شخصين إنهما متماثلان أو لهما نفس الأهداف والمصالح في جميع الأحوال، لأنه لو كان الأمر كذلك لاستحال علينا التمييز بين شخصين. بهذا، تكون الكثرة الجوهرية للأشخاص مضمونة، أو ربما أكثر وضوحاً. بالنسبة إلى رولز، هذه الكثرة افتراض جوهري بوصفنا كائنات قادرة على العدالة. أما ما تتمثل فيه فعلاً أيُّ فردانية خاصة بالشخص، فهي مسألة تجريبية. إن الخاصية الأساسية للذات الأخلاقية هي كثرتها، ونظراً إلى سبل التفرد، فإن الكثرة تكون بحسب كثرة الكائنات البشرية المتفردة كما هي في هذا العالم. كل ذلك يدفعنا ـ حسب تصور رولز للذات الأخلاقية ـ إلى القول إنه ما من كائن بشري إلا وكان ذاتاً أخلاقية، وما من ذات أخلاقية إلا وكانت كائناً بشرياً متفرداً.

عند هذا الحد، من المعقول أن نسأل ما إذا كانت الوحدة ـ بحسب تصور رولز للشخص ـ مثلها مثل الكثرة، تُظهر خاصية جوهرية للذات الأخلاقية، وافتراضاً ضرورياً بالدرجة نفسها، في ما

يتعلق بالإنسان، من حيث هو كائن قادر على العدالة. وفعلاً، يصف رولز ظروف العدالة كـ «شروط عادية يكون التعاون البشري في ظلها ممكناً وضرورياً معاً». وعليه، يمكن أن نعتبر أنه أينما تجعل الكثرة الجوهرية للذات الأخلاقية التعاون ضرورياً، تجعله بعض الوحدة الجوهرية ممكناً. غير أن في ذلك سوء فهم المنطق الذي يقوم عليه تصور رولز ويهدد بإبطال الأولويات التي تعتمد عليها أخلاق الواجب. أظن ـ عموماً ـ أن رولز سيجيب عن المسألة بهذه الصيغة:

حتى وإن كان لمبدأ الوحدة مكانة مرموقة في العدالة كإنصاف (انظر خاصةً تفسير فكرة الاتحاد الاجتماعي، الفقرة 79)، إلا أنه من الخطأ منحه الأولوية ذاتها مثل الكثرة، ذلك أن الوحدة ليست جوهرية لطبيعتنا بالمعنى نفسه. علة ذلك أن أي تفسير لوحدة الذاتية البشرية يجب أن يفترض كثرة بصورة لا تقبل العكس. إن التوصل إلى ذلك ممكن في حالة ما إذا اعتبرنا فكرة المجتمع البشري مغامرة تعاونية في سبيل المنفعة المتبادلة، مغامرة موسومة بالتنازع مثلما هي موسومة باتحاد المصالح. أما التنازع في المصالح، فينشأ ـ كما رأينا ـ من كون الذوات المتعاونة لها مصالح وغايات مختلفة. هذا الواقع ناجم عن طبيعة كائن قادر على العدالة، غير أن اتحاد المصالح يعبر عن مصادفة تكون فيها للأطراف الحاجات والمصالح نفسها، إلى حد يجعلها تسعى إلى التعاون من أجل المنفعة المشتركة. هذا الواقع، أي الاتفاق في المصالح بهذه الطريقة، لا يحدث بفعل الطبيعة الذاتية للأطراف، بل بالمصادفة السعيدة لظروفها فقط. كون الأطراف قادرة على الاتحاد من أجل التعاون لتحقيق منفعة متبادلة يفترض كثرة سابقة. التعاون هو، بحكم طبيعته، تعاون بين فاعلين تكون كثرتهم سابقة على اتحاد المصالح التي يسعون إلى تحقيقها عبر هذا التعاون.

يقول رولز:

الفكرة الأساسية هي أننا نريد تفسيراً للقيم الاجتماعية لفهم ما هو خير في المؤسسات، الجماعات، والأنشطة الجمعوية (Associative) بفضل تصور تكون العدالة فيه ـ بحكم قاعدتها النظرية ـ فردانية. وتوخياً للوضوح، وأسباب أخرى، نقول إننا لا نريد أن نعتمد على مفهوم غير محدد للجماعة أو نفترض أن المجتمع كلٌ عضوي له حياة خاصة به، حياة متميزة عن حياة جميع أعضائه في علاقات بعضهم ببعض، وتسمو عليها. وهكذا يتضح التصور التعاقدي للوضع الأصلي أولاً... ثم انطلاقاً من هذا التصور ـ مهما ظهر فردانياً ـ نتوصل إلى تفسير قيمة [أو فضل] الجماعة (264 ـ 265).

إن كوننا أشخاصاً مختلفين بعضنا عن بعض، متميزين بمنظومات منفصلة للغايات، هو افتراض ضروري للكائن القادر على العدالة. أما ما تتمثل فيه غاياتنا، على وجه التحديد، وما يمكن أن تتفق فيه مع غايات الآخر، فهذه مسألة تجريبية لا يمكن معرفتها مسبقاً. ذلك هو المعنى ـ وهو معنى إبستيمولوجي لا سايكولوجي ـ الذي تحظى بموجبه كثرة الذوات بالأولوية على حساب الوحدة. إننا **أولاً** أفراد مختلفون بعضنا عن بعض **ثم** نجتمع وندخل في تعاون مع الغير (كلما سمحت الظروف بذلك). ما يهم ليس كون الأشخاص لا يتعاونون إلا لدوافع أنانية، بل لأن معرفتنا لسبب الكثرة تحصل قبل التجربة، بينما معرفتنا لسبب الوحدة أو التعاون لا يمكن أن تحصل إلا في ضوء التجربة. انطلاقاً من ذلك، ما علينا إلا أن نبحث في كل حالة خاصة عما إذا كان سبب التعاون موجوداً أم لا.

إن أولية الكثرة على الوحدة، أو فكرة أسبقية الذات المتفردة، تفسر تلك الأسس التي تقوم عليها العلاقة بين الأنا والآخر، والتي

يجب أن تسود كي تكون العدالة أولية. لكن قبل إتمام عملية إعادة بناء تصور رولز للشخص، يجب علينا أن ننظر في مسألة موازية، ألا وهي علاقة الأنا بغاياته.

الأنا وغاياته: ذات حائزة

في أخلاق الواجب عند رولز، يكون «الأنا سابقاً على الغايات التي هي من وضعه» (560). تفسير هذه الأسبقية يطرح تحدياً خاصاً، مادام مشروعه (أي رولز) يلغي من الاعتبار أنا يحقق أوليته في عالم مفارق، أو نوميني، فكل تفسير للأنا وللغايات ينبغي، حسب رولز، أن يوضح لنا مسألتين لا مسألة واحدة: كيف يتم التمييز بين الأنا وغاياته؟ وكيف يتم الربط بين الأنا وهذه الغايات؟ من دون الإجابة عن السؤال الأول نبقى أمام ذات كلها تجسيد، ومن دون الإجابة عن السؤال الثاني نبقى أمام ذات كلها تجريد.

إن الحل الذي يقترحه رولز، وهو حل متضمَّن أساساً في فكرة الوضع الأصلي، هو تصور الأنا كذات حائزة، لأن الحيازة هي التي تسمح للأنا بالتجرد من غاياته من دون أن يكون منفصلاً عنها تماماً، فكرة الأنا كذات تحوز يمكن استشفافها من افتراض اللامبالاة المتبادلة. هذا الافتراض يظهر مثل الافتراض السايكولوجي، بمعنى أن الأطراف لا تهمها مصالح بعضها بعضاً، لكنه يعمل ـ نظراً إلى مكانته في الوضع الأصلي ـ كمطلب إبستيمولوجي، أي كزعم يخص أشكال المعرفة الذاتية التي نحن قادرون عليها. ذلك هو السبب الذي يسمح لرولز بالدفاع عن افتراضه للامبالاة المتبادلة باعتبارها «الشرط الرئيسي المتصل بالدوافع في الوضع الأصلي» (189) لكن من دون «اشتراط نظرية معينة للدوافع البشرية» (130).

لننظر الآن في الكيفية التي تتم بها الأمور على هذا الشكل. افتراض اللامبالاة المتبادلة ليس افتراضاً يخص الدوافع التي تحرك الناس، بل يخص طبيعة الذوات التي لها دوافع بشكل عام. إنه يخص طبيعة الأنا (أي كيف يتشكل ويتمثل بحسب وضعه بصورة عامة) وليس طبيعة رغبات الأنا وغاياته، كما أنه يخص المصالح والغايات ذاتها وليس محتوى هذه المصالح والغايات مهما تمثلت طبيعتها. ومثلما يذهب كَنْت إلى أن كل تجربة يجب أن تكون تجربة ذات ما، كذلك يذهب رولز في افتراضه اللامبالاة المتبادلة، إلى أن المصالح كلها لابد أن تكون مصالح «ذات» ما.

> حتى وإن كانت المصالح المعنية بهذه المشاريع لا يُفترض فيها أن تكون مصالح في الأنا (in the Self)، إلا أنها مصالح لأنا ما (of a Self) يعتبر تصوره للخير جديراً بالاعتراف (127).
>
> لا أعتمد أي افتراض شرطي لتصورات الأطراف للخير، عدا كون هذه التصورات مشاريع عقلانية تقع على المدى البعيد. وحتى وإن كانت هذه المشاريع هي التي تحدد أهداف أنا ما ومصالحه، إلا أن هذه الأخيرة لا يُفترض أنها أناوية [نسبة إلى الأنا] أو أنانية، لأن معرفة ما إذا كانت كذلك مرهون بأنواع الغايات التي يسعى المرء إليها. فإذا كانت الثروة، المكانة، الجاه، أو الحظوة الاجتماعية هي غايات الشخص القصوى، فلا شك أن تصوره للخير أناوي. حينئذٍ، الغايات السائدة لدى الشخص تخصه في ذاته، وليس كما يجب أن تكون دائماً، مصالح لأنا ما (129).

مفتاح الذات، في تصور رولز، موجود إذاً في افتراض اللامبالاة المتبادلة والكيفية التي يجب أن نكون فيها بوصفنا ذوات تعتبر العدالة أولية. إلا أن فكرة الأنا بوصفها ذاتاً حائزة تبقى غير كافية بمفردها. وكما توحي فكرة الكثرة، لا يمكن أن تغنينا أي ذات تحوز، إذ يجب أن تكون هناك ذات متفردة مسبقاً، حدود أناها

موضوعة قبل التجربة. كي أكون أنا، بمعنى أخلاق الواجب، يجب أن أكون ذاتاً هويتها معطى مستقل عن الأشياء التي بحوزتي، أي مستقلاً عن مصالحي وغاياتي وعلاقاتي بالآخرين. بإضافتها إلى فكرة التفريد، تكون فكرة الحيازة هذه تتمة قوية لنظرية رولز في الشخص. يمكننا تقدير عواقب هذه الفكرة كاملة بالمقابلة بين تصورين متعارضين في الحيازة، أي طريقتين مختلفتين يمكن أن تتجلى بهما مصلحة «أنا ما»، لنرى كيف أن فكرة التفرد المسبق تفرض على الذات في أخلاق الواجب تبني أحدهما.

عندما أحوز شيئاً ماً، فأنا مرتبط بذلك الشيء ومستقل عنه في الوقت ذاته. إن القول إن لي طبعاً، رغبة، أو تطلعاً ما، معناه أنني مرتبط به إلى حد ما، أي هو لي وليس لك، كما أنني مستقل عنه إلى حد ما، أي أنه لي وليس هو أنا. الاستقلال عنه معناه: إذا أضعتُ شيئاً أملكه، وأبقى ذلك «الأنا» نفسه الذي كان هذا الشيء له. هذا هو المعنى ـ الذي يبدو مفارقاً في البداية لكنه لا مناص منه في التفكير ـ المستفاد من فكرة الاستقلال والتجرد عن الشيء. هذا التجرد أمر أساسي لبقاء الأنا، كما أنه هو الذي يحفظ له بعض الكرامة وسلامة الكيان من التأثر بمجرد وقوع أدنى طارئ. المحافظة على هذه المسافة من الشيء وما يترتب عليها من سلامة الكيان تشترط بطبيعتها نوعاً من المعرفة الذاتية. الإبقاء على المسافة بين ما هو أنا وما هو لي (فقط)، يشترط مني القدرة كلما دعت الحاجة إلى ذلك، على تحديد ما يدل على أناي. وهكذا استطاع أوديسيوس (Odysseus) [في حرب طروادة في أساطير اليونان] البقاء حياً، على الرغم من المخاطر التي واجهها أثناء عودته إلى بيته بفضل الأقنعة التي كان يتموه بها في كل مرة. قدرته على القيام بذلك تدل على أنه كان يعرف من هو من خلال حيازة، إن صح

التعبير. ولما كانت معرفته بذاته سابقة على تجربته بهذا المعنى، كان قادراً على العودة إلى بيته كما كان، وكما عرفته زوجته بينيلوب (Penelope) حينما رحل، لم تؤثر فيه محن السفر، عكس أغاميمنون (Agamemnon) الذي عاد إلى أهله شخصاً آخر ولقي مصيراً آخر[2].

من بين عواقب هذه الثنائية في العلاقة بالحيازة أنها تتقلص أو تزول لسببين مختلفين: إما لأنني أفقد تدريجياً حيازة شيء ما، لا لأنه مستقل عن شخصي فقط، بل أيضاً كلما تقلصت المسافة بيني وبينه واتجهت نحو التلاشي، أو لأنني أفقد تدريجياً رغبة أو تطلعاً ما كلما ضعف تعلقي به أو أفلت من قبضتي. لكن حيازتي له، ابتداء من حد معين أيضاً، تزول تدريجياً عندما يزداد تعلقي به والتصاقه بي. وكلما صارت الرغبة أو التطلع، بصورة متزايدة، جزءاً مني، صارت هي أنا (me) أكثر فأكثر، ولي (mine) أقل فأقل. أو ـ كما قد نقول في بعض الحالات ـ كلما قلَّتْ حيازتي للشيء زادت حيازته لي. تخيل أن رغبة ما وقعت للمرء هكذا بالصدفة ثم صارت تدريجياً أكثر مركزية قياساً بباقي أهدافه، إلى أن أصبحت في نهاية الأمر هي الطاغية على ما سواها في ما يفكر أو يفعل. التحول التدريجي لهذه الرغبة من مجرد رغبة إلى هاجس، معناه أنها هي التي تحوز المرء أكثر مما يحوزها هو، إلى أن تمتزج بذاته في نهاية الأمر.

هناك **مثال من نوع آخر**: لو صدقنا إعلان الاستقلال الأميركي عندما يقول إن الإنسان قد وهبه خالقه حقوقاً لصيقة به، من بينها الحق في الحياة، الحرية، والسعي إلى السعادة، فما ينصّ عليه لا يتعلق بما لنا كأحرار بل بـ «ما نحن» بالفطرة نِعَمُ الخالق، في هذه الحالة، ليست حيازة بقدر ما هي طبيعة من نوع خاص، بمعنى أنه

(2) أنا مدين بهذا المثال لألن غروسمان (Allen Grossman).

لو تخلى امرؤ عن حريته أو سعى إلى الشقاء، فإنه سيعيش هذه النعم لا كحيازات بل كإكراهات، فبمجرد أن تكون هذه الحقوق غير قابلة حقاً للتنازل عنها، استحال على المرء التنصل منها أو انتزاعها من غيره. هكذا يكون الانتحار، مثلاً، شبيهاً بالقتل العمدي، كما يكون بيع المرء نفسه عبداً مثل استعباد أحد غيره.

هذه الصور كلها توحي أن الحيازة مشروطة بصفة الفاعل وقدرته على التحكم في الذات. زوال الحيازة، من وجهتي النظر كلتيهما، يمكن فهمه كضرب من فقدان القدرة. عندما تزول حيازتي لشيء ما، **إما** بسبب إفلاته من يدي **أو** لأن مناله من الصعوبة بمكان يجعله يستولي علي ويجعلني من دون قدرة أمامه، فإن وضعي حيال هذا الشيء يناله الضعف هو أيضاً، فكل واحدة من هاتين الحالتين مرتبطة بفكرة مختلفة لصفة الفاعل، وكل من الفكرتين المختلفتين حول هذا الوضع تتضمن، بدورها، طابعاً مختلفاً للعلاقة بين الأنا وغاياته. وعليه، يمكننا أن نعتبر الجانبين في صفة الفاعل طريقتين مختلفتين لإصلاح الانحراف في اتجاه فقدان الحيازة، ويمكن تمييز بعضهما عن بعض من حيث الصيغة التي تعمل بها كل واحدة منهما لاستعادة نوع من الشعور بالتحكم في الذات.

النوع الأول من زوال الحيازة يخص إبعاد الغاية عن الأنا الذي كانت له هذه الغاية ذات يوم. حينئذ، سيصير من الصعب أكثر فأكثر، تبيُّن كيف أن غاية ما هي غايتي، لا غايتك أو غاية شخص آخر أو غاية لا أحد أصلاً. يكون الأنا هنا أيضاً فاقداً للقدرة، لأنه مفصول عن تلك الغايات والرغبات التي تضافرت تدريجياً لتصير كلا منسجماً يكسب المرء وحدة الغرض ويشكل خطة حياة له، مفسّراً دوام الأنا بغاياته. وعندما يعتبر الأنا معطى سابقاً على غاياته، وحدوده مثبتة نهائياً على نحو يجعلها منيعة من التغيير الآتي من

التجربة، يصبح هذا الدوام إشكالاً بطبيعته وليس هناك من وسيلة في إثباته عدا تجاوز الأنا لذاته وتناول الغايات التي يريد حيازتها على أنها موضوعات لإرادته، والاحتفاظ بها بصورة دائمة، كأشياء تبقى خارجة عنه[3].

النوع الثاني من فقدان الحيازة يقضي على القدرة بطريقة أخرى. لا يتعلق الأمر، هنا أيضاً، بالتغلب على المسافة التي أدى إليها ابتعاد الغاية عن الأنا، بل بالعكس، في استعادة حيّز والحفاظ عليه كحيز يظل دائماً يهدد بالزوال. ولما كنت عرضة لحشد من المطالب والضغوط الناجمة عن الأغراض والغايات الممكنة التي تؤثر جميعاً في هويتي، فأنا عاجز عن تصنيفها وعن وضع حدود واضحة لأناي وعن معرفة أين تنتهي هويتي ويبدأ عالم الصفات، ومن ثمة الغايات والرغبات. كما أجد نفسي من دون قدرة على إدراك من أنا بصفة واضحة، ويبدو كل شيء ضرورياً لهويتي. حينما تكون الغايات معطى سابقاً على الأنا الذي تشكله، تبقى حدود الذات مفتوحة، وهويتها في حكم الممكن، لتصير في نهاية الأمر مائعة. ولأنني غير قادر على التمييز بين ما هو لي وما هو أنا، أظل معرضاً دوماً لخطر الغرق في بحر من الظروف.

يمكن فهم صفة الفاعل البشري باعتباره تلك القدرة التي تكون للأنا بوصفه ذاتاً لها غايات. معنى ذلك أن الأنا مرتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة الحيازة، وذلك بصرف النظر عن المسألة المتصلة بطبيعة هذه

---

(3) قارن بما يذهب إليه كَنْت في هذا الشأن (1797 : 62) حيث يقول: «وعليه، حيازة شيء ما خارج عن الذات، كملكية لهذه الذات، لا تتعدى كونها من وجهة نظر القانون مجردَ اتحاد لإرادة الذات بالموضوع، وذلك بصرف النظر عن علاقة الذات بذلك الشيء في المكان والزمان، وعلى أساس الحيازة من حيث هي مفهوم عقلي».

الحيازة وبما هو أولى: الأنا أم الغايات؟ فإذا كنتُ «أنا» له غايات، فإن هناك، على الأقل، طريقتين يمكن أن تحصل لي بهما هذه الغايات: إما بالاختيار أو بالاكتشاف. **الطريقة الأولى**، يمكن تسميتها بالبعد الإرادوي في صفة الفاعل؛ أما **الثانية**، فيمكن تسميتها بالبعد المعرفي(*) في هذا الوضع. كل واحد من هذين البعدين يمكن النظر إليه على أنه إصلاح لنوع مختلف من فقدان الحيازة.

عندما ينفصل الأنا عن غاياته، يقع تعويض هذا الانفصال بالبعد الإرادوي، حيث يرتبط الأنا بغاياته من حيث هو ذات مريدة لما تختاره، وتتعلق في هذه الحالة صفة الفاعل بممارسة الإرادة، ذلك أن هذه الأخيرة هي وحدها القادرة على تجاوز المسافة الفاصلة بين الذات وموضوعها من دون القضاء عليها بالضرورة.

أما عندما يكون الأنا فاقداً للقدرة، بسبب عدم تميزه عن غاياته، فإن فقدان الحيازة يتم تعويضه بالفاعلية بمعناها المعرفي، حيث يرتبط الأنا بغاياته كما ترتبط الذات العارفة بموضوع المعرفة. ومتى كانت غايات الأنا محددة مسبقاً كانت صفة الفاعل إدراكية لاإرادوية، مادامت الذات هنا لا تتحكم في أناها عبر اختيار ما هو معطى مسبقاً (أي غير مفهوم)، بل عبر التفكير في ذاتها والبحث في ما يشكل طبيعتها للوقوف عند قوانينها وضروراتها، من أجل إدراك أغراض هذه الطبيعة من حيث هي أغراض خاصة بالذات. وأينما سعت ملكة الإرادة إلى تجاوز الفصل بين الأنا وغاياته بإعادة قدر من الاتصال بينهما، سعت ملكة التفكير إلى تجاوز هذا الفصل كي يُستعاد بين الذات وغاياتها قدر من المسافة النازعة أصلاً إلى التقلص.

(*) Cognitive بالإنجليزية. وقد احترت في ترجمتها ما بين «المعرفي» و«الإدراكي». لعل هذا واحد من المصطلحات التي تبقى في حاجة إلى استقرار ترجمتها.

إن الأنا، في استعماله ملكة التفكير، يستبطن ذاته فتصير موضوعاً لبحثه وتأمله، فعندما أكون قادراً على التفكير في همٍّ ما يخصني، جاعلاً منه موضوعاً لهذا التفكير، فذلك معناه أنني بصدد وضع قدر من المسافة بيني وبينه، ومن ثمة التقليل من استحواذه علي. هكذا، يصير هذا الهم خاصية أكثر منه عنصراً مشكلاً لهويتي فيتحول من كونه همّاً مستحوذاً علي إلى مجرد رغبة عندي.

عندما تعتبر الذات سابقة على غاياتها، تصبح معرفة الذات غير ممكنة بالمعنى الذي أوضحناه منذ حين، مادامت الحدود التي من المفروض أن تضعها هذه المعرفة معطى قبلياً غير ناجم عن التفكير، بل عن مبدأ التفريد القبلي. هنا، تكون حدود الأنا مرسومة وكل شيء ضمنها شفافاً. وعليه، السؤال الأخلاقي الواجب طرحه هنا، ليس هو «من أنا؟» (لأن الإجابة عن هذا السؤال معطاة مسبقاً)، بل «ما هي الغايات التي ينبغي علي اختيارها؟»؛ وهذا سؤال موجَّه إلى الإرادة.

بالنسبة إلى الأنا الذي تكون هويته قد تشكلت في ضوء غايات موجودة قبله، لا تتمثل صفة الفاعل عنده في العودة إلى الإرادة بقدر ما تتمثل في السعي لمعرفة الذات، في هذه الحالة، لا يتعلق السؤال بالغايات الواجب اختيارها مادامت هذه الغايات ماثلة هناك، بل بمن أنا وكيف أستطيع أن أميز، في ركام هذه الغايات الممكنة، بين ما هو أنا وما هو لي. هنا، لا تكون حدود الذات أمراً ثابتاً بل ممكناً، وهي غير واضحة المعالم وغير متشكلة جزئياً على الأقل. إن توضيح هذه الحدود هو إذاً توضيح لهويتي. وعليه، فإن التحكم في الذات (Self-Command) الذي يتم قياسه في الحالة الأولى على أساس مدى قوة الإرادة، يتم قياسه في الحالة الثانية على أساس عمق الوعي بالذات ووضوحه.

نستطيع الآن أن نرى كيف أن جميع الافتراضات المتصلة بالنظرة الإرادوية للذات، وبالمسافة بينها وبين غاياتها، إنما هي تجسيد لنظرية رولز في الشخص، فكرة ذات حائزة، مفردة قبلياً وسابقة على غاياتها، تبدو أنها الشرط المطلوب لدعم التصور القائم على أخلاق الواجب من دون الوقوع في أحضان المفارقة. وهكذا، يقع تمييز الأنا عن غاياته، أي يتعداها بمسافة وبنوع من الأولوية، لكنه يبقى متصلاً بها كذات مريدة لما تختاره.

هكذا تبدو فكرة صفة الفاعل الإرادوية عنصراً أساسياً في تصور رولز، وتؤدي عنده دوراً مركزياً في أخلاق الواجب كلها، حيث يقول: «ليست أهدافنا هي التي تحدد طبيعتنا في المقام الأول» (560)، بل قدرتنا على اختيار ما هو أهم من هذه الأهداف، وهذه القدرة تتجلى في مبادئ العدالة: «وعليه، الشخص الأخلاقي هو ذات بغايات اختارها أساساً من أجل تحقيق الشروط التي تمكّنه من صياغة نمط حياة يكون تعبيراً عن طبيعته بوصفه كائناً عاقلاً، حراً، ومتساوياً بقدر ما تسمح به الظروف» (561)، في نهاية الأمر، هذا هو السبب الذي لا يسمح لنا باعتبار العدالة مجرد قيمة مثل سائر القيم، ذلك أن «تحقيق طبيعتنا لا يترك لنا بديلاً آخر غير الحرص على الاحتفاظ بالمعنى الذي نحمله حول العدالة بوصفها المتحكمة في باقي أهدافنا» (574).

الفردانية ومزاعم الجماعة

عندما نعيد بناء أخلاق الواجب ذاتها، نجد أخيراً المعيار الذي يمكن أن نقيس به المقدمات الوصفية للوضع الأصلي أو الوزن المقابل لمؤسساتنا الأخلاقية الذي يوفر لرولز القدرة على امتحان طرفي التوازن الانعكاسي عنده. تصور الذات هذا هو الذي يحمل فكرة اللامبالاة المتبادلة وليس أي تفسير معين للدوافع البشرية.

لعلنا نتذكر هنا ما يذهب إليه رولز حين يقول: «إن الهدف من مسلّمة اللامبالاة المتبادلة في الوضع الأصلي هو ضمان عدم تبعية مبادئ العدالة لافتراضات قوية» (129). لكن إذا كانت هناك فائدة في تفادي افتراضات قوية فهي فائدة تكمن في القدرة على استنباط مبادئ لا تفترض أي تصور معين للخير، ذلك أن «حرية اعتماد تصور ما للخير محدودة فقط بالمبادئ المستنبطة من مذهب لا يفرض أي إكراه مسبق على هذا التصور. افتراض اللامبالاة المتبادلة في الوضع الأصلي يحمل هذه الفكرة» (254) مادامت الافتراضات، قوية كانت أو ضعيفة، تحمل خطر فرض تصور خاص للخير، وتجعل اختيار المبادئ تبعاً لذلك منحازاً منذ البداية.

وعليه، كيف تكون الافتراضات التي يصوغها رولز قوية أو ضعيفة في تصوره للشخص البشري؟ أي طائفة من القيم والغايات يمكن أن تتماشى معها؟ هل هذه الافتراضات ضعيفة وبريئة بالقدر الذي يسمح بعدم استبعاد مسبق لأي تصور للخير؟ لقد رأينا كيف أن الفهم التجريبي للوضع الأصلي يفرز مجموعة من الاعتراضات في هذا الشأن: ظروف العدالة ـ لاسيما افتراض اللامبالاة المتبادلة ـ تعتبر مصدراً للانحياز الفرداني، وتستبعد أو تقلل من شأن تلك الدوافع، مثل: الإيثار والغيرية والاشتراك في المشاعر ـ على الأقل. وكما قال أحد النقاد: يحتوي الوضع الأصلي على «انحياز فرداني قوي، يزيده افتراض اللامبالاة المتبادلة وغياب الحسد قوة... فيبدو إذاً أن الوضع الأصلي يتضمن ليس نظرية محايدة للخير فحسب، بل أيضاً تصوراً ليبرالياً وفردانياً يقضي بأن يكون أحسن ما قد نتمناه لامرئ هو السعي المستميت في الطريق الذي اختاره، شريطة ألا يتعارض هذا السعي مع حقوق الآخرين» (Nagel 1973: 9-10).

لكن نظرية رولز ـ كما يؤكد صاحبها وهو محق في ذلك ـ

ليست بذلك «المذهب الفرداني الضيق» الذي يعارضه الموقف التجريبي، حيث نجد أنه «متى حصل فهم افتراض اللامبالاة المتبادلة، صار الاعتراض في غير محله» (584). وبصرف النظر عن البعد الفرداني، فإن العدالة كإنصاف لا تدافع عن المجتمع الخاص كمثل (522 وما بعدها) أو تفترض دوافع أنانية (129) أو تقيم الحجة بالقيم الجماعاتية. «على الرغم من أن العدالة كإنصاف تبدأ باعتبار الأشخاص في الوضع الأصلي من حيث هم أفراد... إلا أن ذلك لا يشكل عائقاً في شرح المشاعر الأخلاقية من المرتبة العليا ودورها في ربط الأواصر بين جماعة من الناس» (192).

يلح رولز، بصفة خاصة، على أن افتراض اللامبالاة المتبادلة لا يجعل اختيار المبادئ منحازاً في صالح القيم الفردانية على حساب القيم الجماعاتية، إذ إنه يعتقد أن من يرون مثل ذلك لا يدركون الوضع الأصلي، كما أنهم مخطئون عندما يفترضون أن القصد من الدوافع المنسوبة إلى الأطراف هو أن تسري، بصورة عامة، على كائنات بشرية فعلية أو أشخاص يعيشون في مجتمع محكم التنظيم. المقصود ليس هذا ولا ذاك، لأن الدوافع المنسوبة إلى الأطراف في الوضع الأصلي لا تعكس الدوافع الفعلية المعروفة في المجتمع، أو تحدد مباشرة دوافع الناس في مجتمع فعلي محكم التنظيم.

ونظراً إلى ضيق هذه الافتراضات، يقول رولز: «لا يبدو أن هناك ما يوضح السبب الذي يفرض على غايات الناس في مجتمع محكم التنظيم أن تكون فردانية بصورة عامة» (1975: 544)، ذلك أن القيم الجماعاتية، مثلها مثل غيرها من القيم التي قد يختارها الناس، قابلة لأن توجد، وربما تزدهر في مجتمع يحكمه مبدآ العدالة. يوضح رولز ذلك بقوله:

ليس هناك ما يفرض على مجتمع ما محكم التنظيم أن يشجع أساساً

> على قيم فردانية إن كان المقصود من ذلك هو أنماط عيش تجعل كل فرد يسير في الطريق الخاص به من دون الاكتراث بمصالح غيره (حتى وإن كان يحترم حقوق هؤلاء وحرياتهم). في الحالات العادية، قد نتوقع أن يكون الناس منتمين إلى جماعة أو أكثر، وتكون لهم هكذا غايات مشتركة. ليس المقصود بالحريات الأساسية أن يكون الناس منعزلين بعضهم عن بعض أو يشجَّعون على أن يحيوا حيوات تخصهم، إذ حتى وإن كان لم يكن هناك شك في أن بعض الناس، يعيشون هكذا، إلا أن هدفهم يبقى ضمان حرية حق التنقل ما بين الجمعيات والجماعات الصغيرة (1975 : 550).

حسب تصور رولز للشخص، تكون غاياتي غيرية أو جماعاتية عندما يكون غرضها خير الغير ممن أنتمي معهم إلى نفس الجماعة، بحيث لا نجد عنده ما ينفي الغايات الجماعاتية بهذا المعنى. جميع المصالح، القيم والتصورات المتعلقة بالخير تبقى مفتوحة للأنا - بمفهوم رولز للشخص - مادامت تتخذ طابع مصالح شخص متفرد قبلياً، سابق على غاياته، بمعنى أن هذه الغايات متصلة بالأغراض التي يتوخاها المرء لا الذات التي هو إياها. وعليه، فإن حدود الأنا وحدها هي التي يتم رسمها مسبقاً.

غير أن ذلك يشير إلى معنى أعمق يدل على الطابع الفرداني في تصور رولز. هذه الفردانية وتصورات الخير التي تستبعدها يمكن أن نحددها من خلال التذكير بأن الأنا عند رولز ليس مجرد ذات للحيازة، بل ذات متفردة قبلياً، تقف دائماً على مسافة ما من المصالح التي لديها. من نتائج هذه المسافة أنها تجعل الأنا منيعاً، وخارج متناول التجربة، وتحدد هويته بصفة نهائية، بحيث لا يبقى هناك ما يشرط الأنا على نحو يمنعه من فهم الذات من دونه. كما لا يستطيع أي تغير في غاياتي أو مشاريعي في الحياة أن يؤدي بي إلى أن أغيّر حدود هويتي، فلا مشروع هناك يمكنه أن يكون من الأهمية ما يجعل شخصي، إن أنا تخليت عنه، محل سؤال. وبفضل

استقلالي عن القيم التي لدي، أستطيع دائماً أن أقف بعيداً عنها، بحث لا تتأثر هويتي العمومية ـ بوصفي شخصاً أخلاقياً ـ بـ «التغيرات التي تحدث مع الزمن» في تصوري للخير (1980 : 544-545)[4].

إلا أن الأنا بهذا القدر من الاستقلالية يستبعد أي تصور للخير (أو الشر) يكون مرتبطاً بالحيازة بالمعنى التكويني (Constitutive). إنه يستبعد إمكانية وجود أي صلة (أو هاجس) قادرة على تجاوز قيمنا ومشاعرنا لتتعدى إلى هويتنا ذاتها؛ أي إنه يستبعد وجود حياة عمومية تكون فيها هوية الأطراف ومصالحها معاً محل رهان، كما يستبعد إمكانية وجود أغراض وغايات مشتركة قادرة على أن تلهمنا في معرفة ذواتنا معرفة أوسع، ومن ثمة تحدد الجماعة بالمعنى التكويني، أي جماعة تحدد الذات لا موضوعات التطلعات المشتركة فحسب. وبصفة أعم، يستبعد رولز في تحليله إمكانية ما قد نسميه بشكلَيْ معرفة الذات: **الشكل الأول** يمكن أن نسميه بـ «البينذواتي» (Intersubjective)؛ أما **الشكل الثاني**، فيمكن أن نسميه بـ «البينذاتي» (Intrasubjective)، كطريقتين في تصور الذات لا تفترض حدوداً مسبقة لها. وخلافاً لما يذهب إليه رولز، يكون الحديث عن الأنا في التصورات «البينذواتية» و«البينذاتية»، من الناحية الأخلاقية بالضرورة، ومن دون إشكال، حديثاً عن ذات متفردة مسبقاً.

إن التصورات «البينذواتية» تتيح في بعض الظروف الأخلاقية أن يشمل وصف الأنا، أكثر من كائن بشري فردي، مثلاً: عندما ننسب مسؤولية ما أو نحدد إلزاماً ما، لأسرة، جماعة، طبقة أو أمة عوض

(4) يقترح رولز، في مكان ما، أن هويتي الخصوصيّة كشخص أخلاقي يمكن ألا تكون منيعة بالشكل نفسه ضد الصلات التكوينية (1980 : 545). انظر ص 296 من هذا الكتاب.

شخص بشري بعينه. ولعل مثل هذه التصورات هو ما يفكر فيه رولز عندما يرفض «لأسباب، من بين أسباب أخرى، تتعلق بوضوح الطرح» ما يسميه بـ «تصور غير محدد للجماعة»، وفكرة أن «المجتمع هو كلٌّ عضوي» (264)، لأن ذلك سيعيدنا إلى الجانب الميتافيزيقي المقلق عند كَنْت، هذا الجانب الذي نجد رولز حريصاً على تعويضه.

أما التصورات «البينذاتية»، فتسمح، لأغراضٍ معينة، بأن يحيل الوصف المناسب للذات الأخلاقية على كثرة الأَنَواتِ [جمع «أنا»] ضمن الكائن البشري الواحد؛ كما يحدث عندما نريد تفسير التداول الباطني من حيث هو تداول بين هويات متنازعة أو لحظات استبطان تشير إلى معرفة ذاتية منزوية؛ كما هو الحال مثلاً عندما نغفر لشخص كفره قبل اعتناقه الدين بعد تأمل، ففي التصورات «البينذاتية»، لا يكون الحديث عن أَنَواتٍ متعددة في الأنا الواحد (ككائن تجريبي محدد سلفاً) مجرد مجاز، بل هو في بعض الأحيان ذو أهمية أخلاقية وعملية حقيقية.

حتى وإن كان رولز لا يرفض مثل هذه الأفكار صراحة، إلا أنه ينكرها ضمنياً عندما يزعم أن كل شخص يقابله نظام خاص من الرغبات، وأن النظرة الجماعاتية أخفقت كأخلاق اجتماعية لمّا طَبّقت خطأً على المجتمع مبادئ اختيار تخص إنساناً واحداً. ولما كان يسلم بأن كل فرد هو عبارة عن نظام واحد، وواحد فقط، من الرغبات، فإن مسألة دمج الرغبات غير واردة في حالة الفرد الواحد، وإن مبدأ الحيطة العقلانية كافٍ جيداً في ضبط تصرف المرء تجاه ذاته. وهكذا، يقول رولز: «من المقبول جداً أن يعمل المرء على تحقيق أكبر خير لنفسه وعلى الدفع بغاياته العقلانية إلى أبعد ما يمكن، شريطة ألا يكون ذلك على حساب الغير» (23). ولما كان المجتمع عبارة عن كثرة من الذوات، وبالتالي في حاجة إلى عدالة، يبدو أن

النظرة النفعية كافية من وجهة نظر الأخلاق الخاصة، إذ حينما لا يكون الآخرون معنيين، فأنا حر في تحقيق أكبر قدر ممكن من الخير لنفسي من دون الرجوع إلى مبدأ الحق[5]. هنا أيضاً، يختلف رولز عن كَنْت، الذي ركز على مفهوم «الواجب الضروري للمرء نحو ذاته»، وطبّق مقولة الحق على الأخلاق الخاصة والأخلاق العمومية معاً (Kant 1785: 89-90, 96-97, 101, 105).

وعليه، نجد أن الافتراضات المتصلة بالوضع الأصلي تعارض سلفاً أيَّ تصور للخير يفرض أن تكون لنا معرفة ذاتية متسعة إلى حد ما، كما تعارض بصورة خاصة إمكانية الجماعة بالمعنى التكويني. وحسب رولز، فإن معنى الجماعة يحيل على واحد من الأهداف الممكنة لأَنَواتٍ متفردة مسبقاً، لا على مكون أو عنصر في هوياتهم من حيث هي كذلك. إن هذا، على أي حال، ما يضمن وضع الجماعة كتابع. وبما أن «الوحدة الجوهرية للأنا مستفادة من مفهوم الحق» (563)، يجب على الجماعة أن تثبت فضلها كمنافس لقيم أخرى ضمن الإطار الذي تحدده العدالة، لا أن تسعى لفرض ذاتها بديلاً لهذا الإطار في حد ذاته. بناء على ذلك، يصير السؤال متعلقاً بمعرفة ما إذا كان الأفراد الذين اختاروا تبني أهداف جماعاتية قادرين على تحقيقها ضمن مجتمع محكم التنظيم، أي مجتمعاً محدَّداً سلفاً بمبادئ العدالة، وليس بما إذا كان هذا المجتمع جماعة في حد ذاته

(5) في مناقشته لمسألة العقلانية التداولية، يكاد رولز يعترف بوجود بُعد بينذاتي ويقرّ بمفهوم الحق كإكراه مسلّط على الاختيار الأخلاقي الشخصي، حيث يقول: «إن الذي يرفض بنفس القدر مطالب أناه المستقبلية ومصالح الغير، ليس غير مسؤول إزاء الآخرين فحسب، بل إزاء شخصه أيضاً. إنه لا يرى نفسه كفرد متواصل الوجود. وعليه، فإن نظرتنا إلى مبدأ المسؤولية نحو الذات بهذا الشكل تجعله يظهر كمبدأ حق... وإن جاز القول، يجب على الشخص في وقت ما، ألا يشتكي من تصرفات الشخص ذاته في وقت آخر (423).

(بالمعنى التكويني). «هناك، فعلاً، هدف جماعي واحد، مدعوم بسلطة الدولة، يسعى إليه مجتمع محكم التنظيم، مجتمع عادل يقوم على تصور مشترك للعدالة معترف به بصورة علنية. ومع ذلك، يمكن داخل هذا الإطار السعي لتحقيق أهداف جماعاتية؛ وهذا ما يمكن أن ينطبق على أغلبية الأشخاص» (1975 : 550).

لعلنا نرى هنا بوضوح أكثر العلاقة بين نظرية رولز للشخص ومزاعمه المتصلة بأولية العدالة. ولما كانت قيم الشخص وغاياته هي دائماً خصائص منسوبة للأنا وليست أبداً مكونات له، فإن فكرة الجماعة، هي الأخرى، لا تتعدى كونها مجرد خاصية منسوبة إلى مجتمع محكم التنظيم، وليست أيضاً مكونات له أبداً. وكما أن الأنا سابق على أهدافه، فإن المجتمع المحكم التنظيم، كما تحدده العدالة، هو أيضاً سابق على الأهداف التي يمكن أن يبتغيها أفراده، سواء كانت جماعاتية أو لم تكن. ذلك هو، من الناحيتين الأخلاقية والإبستيمولوجية، المعنى الذي يجعل العدالة أولى الفضائل في المؤسسات الاجتماعية.

بعد إتمام إعادة بنائنا لتصور رولز للشخص، يبقى علينا أن نقدر قيمة هذا التصور وأخلاق الواجب التي يجب أن يستند إليها. لقد رأينا كيف أن الافتراضات المتضمنة في الوضع الأصلي قوية ومتعدية لا ضعيفة وغير مؤثرة، حتى وإن لم يكن ذلك من باب الاعتراض التجريبي. هذه الافتراضات لا تقبل جميع الغايات، بل تستبعد مسبقاً كل غاية يمكن أن يؤدي تبنيها أو السعي إليها إلى إلزام هوية الذات أو تغييرها. كما أنها ترفض، على وجه الخصوص، إمكانية وجود خير الجماعة في بعد تكويني من هذا النوع.

وعليه، إذا كنا لا نستطيع القول إن مبادئ رولز مستفادة «من مذهب لا يفرض أي إكراه مسبق» على تصورات الخير، إلا أنه يبقى

من الممكن أن نقول أيضاً إن التصورات التي يستبعدها هي قابلة للتخلي عنها نوعاً ما، أي أنه من الممكن وصف العدالة والوصول إلى نظرية مجتمع محكم التنظيم من دونها. نظرية رولز في العدالة هي محاولة من هذا النوع بالضبط. ومن أجل تقدير أهميتها، لابد أن ننزل من الميتا - أخلاق الواجبة (Deontological Meta-ethics) للنظر في المبادئ من المرتبة الأولى ذاتها. في الفصول اللاحقة، سأزعم أن تصور رولز للشخص غير قادر لا على تأسيس نظريته في العدالة ولا على إعطائنا تفسيراً لقدرتنا على أن نكون فاعلين ونفكر في ذواتنا. إن العدالة لا يمكنها أن تكون أولية بالطريقة التي تطرحها أخلاق الواجب، إذ يتعذر علينا أن نعتبر أنفسنا، بصورة مقنعة، تلك الكائنات التي تريدنا أخلاق الواجب أن نكون.



ـ 2 ـ
الحيازة، الاستحقاق والعدالة التوزيعية

بعد توضيح طبيعة افتراضات رولز المتصلة بالدوافع، يمكننا الآن أن نضع نظريته في الشخص جنباً إلى جنب مع نظريته في العدالة، كي نرى ما إذا كانتا متفقتين. وهكذا، نستطيع أن نبقى في سياق التوازن الانعكاسي ونسأل أنفسنا عما إذا كانت نظرية الشخص المتضمنة في الوضع الأصلي متفقة مع مبادئ العدالة التي يحب أن تصوغها وتعكسها في الوقت نفسه. من هذا المنظور، نجد أن المبدأ الذي يكتسي أهمية خاصة هو مبدأ الفرق، أي ذلك المبدأ الذي لا يسمح بحالات التفاوت بين الناس إلا إذا كانت في صالح من هم أقل حظاً في المجتمع.

سنرى في هذا الفصل كيف أن الدفاع المناسب عن مبدأ الفرق يفترض، لا محالة، تصوراً للشخص هو غير موجود في أخلاق الواجب؛ أي أننا لا نستطيع أن نكون ذواتاً تعتبر العدالة أولية وتعتبر في الوقت نفسه مبدأ الفرق مبدأً للعدالة. النقطة التي سنركز عليها في هذا السياق، ستتعلق بدور الاستحقاق في العدالة التوزيعية وبتصور الحيازة المترتبة عليه. للبحث في هذه المسائل، سنبدأ بمقابلة مواقف رولز بمختلف النظريات التوزيعية الأخرى،

لاسيما المنازعة لها والمشابهة لها كثيراً في الوقت نفسه، ألا وهي نظرية نوزيك (1974).

النظرية الليبرالية ونظرية المساواة

من الناحية العملية، تبدو لنا مواقف رولز ونوزيك، في هذا الشأن متعارضةً. إن رولز الليبرالي، القائل بدولة الرفاه العام، ونوزيك الليبرالي المحافظ، يحددان معاً أوضح البدائل التي يمكن أن توفرها الأجندة السياسية الأميركية حالياً، على الأقل في ما يخص المسائل المتصلة بالعدالة التوزيعية. ومع ذلك، ومن الناحية الفلسفية، فإن المفكرَيْن يشتركان في الكثير من الأمور، إذ يعرّف كل منهما موقفه على أنه جاء ليعترض صراحة على المذهب النفعي بوصفه مذهباً ينكر التمييز بين الأشخاص، كما أن كلاً منهما يقترح أخلاقاً قائمة على الحقوق باعتبارها الأكثر ضمانا لحرية الأفراد. ثم إن نوزيك نفسه، حتى وإن كان مديناً كثيراً لجون لوك في نظرية الحقوق، إلا أنه يشترك مع رولز في اعتماده مبدأ كَنْت القاضي بالتعامل مع كل شخص من حيث هو غاية لا مجرد وسيلة، وبالبحث عن مبادئ العدالة التي تتضمن ذلك، كما ينكر كلاهما وجود أي كيان اجتماعي يسمو على أفراده. ومثلما يذهب نوزيك، مردداً ما قاله رولز من حيث المبدأ والصياغة، فإن:

> الإكراهات ذات الطبيعة الأخلاقية المفروضة على الفعل [أي المحظورات غير المشروطة] تعكس المبدأ الكَنْتي الذي تقوم عليه، والقاضي باعتبار الأفراد غايات لا مجرد وسائل... صحيح أن هذه الإكراهات تعبر عن حرمة الأشخاص الآخرين، لكن لماذا لا يحق لأحد خرق هذه الحرمة من أجل خير اجتماعي أكبر؟ فردياً، كل واحدٍ منا يرضى أحياناً بالتعرض لبعض الأذى أو يقبل بعض التضحية من أجل تحقيق نفع أكبر أو تجنب شر أكبر... لكن

وجود كيان اجتماعي يرضى بالتضحية بخير ما من أجل الزيادة في هذا الخير، بل كل ما في الأمر أن هنالك أفراداً مختلفين، لكل منهم حياته الخاصة. استعمال أحد من هؤلاء الأفراد في سبيل خير الآخرين إنما هو استغلال له في صالح غيره، لا أكثر ولا أقل! إن استعمال شخص بهذه الطريقة ليس فيه احترام كافٍ له من حيث هو شخص قائم بذاته، أي أن الحياة التي يحياها هي الوحيدة المتاحة له (1974: 30–33).

إني لأزعم أن الإكراهات الأخلاقية الجانبية، حول ما يمكننا فعله، إنما هي إكراهات تعكس وجودنا كأفراد منفصلين بعضنا عن بعض. إنها انعكاس لاستحالة وجود موازنة أخلاقية بيننا، أي لا يمكن أن تكون هناك موازنة أخلاقية لحياة واحد منا من قِبل الآخرين بغية تحقيق قسط أكبر من الخير العام، إذ ليس هناك ما يسوّغ تضحية أحدنا في سبيل الآخرين (1974: 33).

في هذا الخصوص، يؤكد المنظّران ما يسميه رولز بـ «كثرة الأشخاص وتمايزهم» وما يسميه نوزيك بـ «واقع انفصالنا في الوجود». ذلك هو الواقع الأخلاقي المركزي الذي ينكره المذهب النفعي وتثبته الأخلاق القائمة على الفردانية والحقوق. وبخصوص هذا الواقع الأخلاقي وأهمية الحقوق، نجد بين رولز ونوزيك اتفاقاً قوياً، إلا أن رولز، خلافاً لنوزيك، يصل إلى نظرية في العدالة لا تسمح بحالات التفاوت الاجتماعي والاقتصادي إلا إذا كانت في صالح أقل الناس حَظّاً. أما بالنسبة إلى نوزيك، فتتمثل العدالة في المبادلات والتحويلات الطوعية وحدها، من دون تدخل أي سياسات توزيعية على الإطلاق. لكن كيف جاءت نظريتاهما مختلفتين جداً بشأن العدالة؟ من حسن الحظ أننا نستطيع أن نحدد بنوعٍ من الدقة نقطة الاختلاف بينهما، مادام رولز في معرض حديثه عن مبدئه الثاني للعدالة (أي المتضمن لمبدأ الفرق) ينطلق في حججه من موقفٍ مماثل لنوزيك ليخلص إلى موقف خاص به.

ينطلق رولز من ثلاثة مبادئ ممكنة يقع بها ضبط توزيع المنافع الاجتماعية والاقتصادية أو تقدير قيمتها. هذه المبادئ هي: **1** ـ الحرية الطبيعية (على غرار «نظرية الاستحقاق» عند نوزيك) **2** ـ المساواة الليبرالية (الشبيهة بمعيار الاستحقاق) **3** ـ المساواة الديمقراطية (وهي قائمة على مبدأ الفرق). على هذا الأساس، يعرِّف نظام الحرية الطبيعية ما هو عدل بـ: كلُّ توزيع ناجم عن اقتصاد سوق فعال تسود فيه مساواة صورية (أي قانونية) في الفرص تفتح المجال لأهل المواهب والقدرات المناسبة. غير أن رولز يعتبر هذا المبدأ ناقصاً مادام التوزيع الذي يفضي إليه لا يتعدى نسخة للتوزيع الأصلي للمواهب والقدرات، التي كلما كان حظ المرء منها كبيراً كان نصيبه من المنافع كبيراً أيضاً، والعكس بالعكس، فعندما يكون التوزيع مجرد نسخ للتوزيع الأصلي، لا يمكن اعتباره عادلاً إلا إذا سلمنا بعدل التوزيع الأصلي للمواهب والقدرات. غير أن مثل هذا الافتراض لا يمكن إثباته، لأن «التوزيع الأصلي للحيازات في أي فترة من الزمن يتأثر تأثراً قوياً بالعوارض الطبيعية والاجتماعية» على نحو يجعله لا عادلاً ولا جائراً، بل اعتباطياً فقط. لكن مادام ليس هناك ما يضمن عدالة توزيع الحيازات الأصلية، فإن اتخاذ هذه الحيازات أساساً للعدالة، معناه ببساطة تحميل هذه الأخيرة الطابع الاعتباطي للصدفة «حدسياً، الطابع اللاعادل الأكثر بداهة في نظام الحرية الطبيعية هو كونه يسمح بإخضاع توزيع الحصص من غير وجه حق للعوامل الاعتباطية جداً من وجهة النظر الأخلاقية» (72).

أما مبدأ المساواة الليبرالية، فيسعى إلى تعويض لاعدالة الحرية الطبيعية بتجاوز المساواة الصورية للفرص، وتصحيح ـ أينما أمكن ـ عواقب التفاوت الاجتماعي والثقافي، فالهدف هنا إذاً هو نوع من

«الاستحقاق المنصف» الذي يسمح بتخفيف حالات التفاوت الاجتماعية والثقافية بفضل التساوي في فرص التعليم وبعض سياسات إعادة التوزيع، وغير ذلك من الإصلاحات الاجتماعية. بالنسبة إلى مبدأ المساواة الليبرالية، فإن الهدف المأمول منه هو تمكين الجميع من «المساواة في الانطلاق» كي يتمكَّن مَنْ لهم نفس المواهب والقدرات الفطرية ونفس الإرادة في استغلال حيازاتهم هذه من أن تكون لهم «فرص النجاح نفسها، بصرف النظر عن مكانتهم الأصلية في النظام الاجتماعي، أي مهما كانت فئة الدخل التي ولدوا في حضنها»، في جميع قطاعات المجتمع، من المفروض أن يكون هناك حدٍ من التساوي في الفرص في مجال الثقافة والإنجازات لكل من كانت له نفس الإرادة والمؤهلات. وعليه، توقعات من لهم نفس القدرات والتطلعات ينبغي ألا تتأثر بالطبقة الاجتماعية التي ينتمون إليها» (73).

ولكن حتى وإن كانت المساواة الليبرالية تمثل تقدماً مقارنة بنظام الحرية الطبيعية، إلا أنها «تبقى ناقصة حدسياً»، لأن توفير الفرص مهما بلغ، يبقى أضعف من أن يتغلب على مصادفة الحظ.

> فحتى وإن استطعنا القضاء على تأثير العوارض الاجتماعية تماماً، فإن توزيع الثروة والدخل يبقى دائماً محدداً بالتوزيع الطبيعي للقدرات والمواهب. وفي حدود ما يسمح به السياق، يبقى توزيع الحصص خاضعاً أيضاً للصدفة الطبيعية؛ وهذه الصدفة هي أمر اعتباطي من منظور الأخلاق. وعليه، ليس هناك ما يؤكد أن توزيع الدخل والثروة يتم على أساس توزع القدرات والمواهب الطبيعية عوض الحظوة التاريخية والاجتماعية (73-74).

إننا بمجرد ما نفهم أن توزيع الحيازات الأصلية يقع بصورة اعتباطية ويحدد مسيرة حياتنا، ندرك أننا متفاوتون نتيجة العوارض الطبيعية والاجتماعية والثقافية معاً. «من المنظور الأخلاقي، يبدو كلا

النوعين من العوارض اعتباطياً» (75)؛ وهو الاستدلال نفسه الذي يقودنا إلى تفضيل فكرة «الاستحقاق المنصف» (كما هو في المساواة الليبرالية) على مساواة صورية بحتة في الفرص (كما هي في الحرية الطبيعية)، أي إنه يقودنا إلى المضي في البحث عما يسميه رولز بالتصور الديمقراطي. لكن يبدو من الواضح أن هذا التصور الديمقراطي لا يمكن أن نكتفي بفهمه كمجرد امتداد لمبدأ الإنصاف في توفير الفرص. علة ذلك استحالة تمديد الفرص إلى ذلك الحد الكفيل بالقضاء على حالات التفاوت الناجمة عن الشروط الاجتماعية والثقافية نفسها؛ ذلك أن المؤسسة الأسرية ذاتها تجعل «من المستحيل، عملياً، ضمان تساوي الحظوظ في الإنجاز والثقافة لمن لهم الكفاءات نفسها» (74). لكن حتى لو استطاع التعليم، كآلية تعويضية، وغيره من الإصلاحات أن يصحح ـ كلياً أو حتى جزئياً ـ الحرمان الاجتماعي والثقافي، فإنه يصعب، إن لم نقل يستحيل علينا تصور نوع السياسات الاجتماعية الكفيلة بـ «تصحيح» حالات التفاوت الطبيعية العارضة بالقدر نفسه. وعليه، فإن ما نحن في حاجة إليه هو تصور يمحو آثار هذه الحالات، مع الإقرار باستحالة تجاوزها في الوقت ذاته.

يعتبر بعض المعلقين ـ لاسيما المعارضين لمبدأ المساواة الديمقراطية ـ ذلك خطوة تقود منطقياً إلى خطوة لاحقة تقضي بالانتقال من التساوي في الفرص إلى التساوي في النتائج. حسب رأيهم، فإن كل نظرية في العدالة ترفض التصور الاستحقاقي، بسبب الطابع الأخلاقي الاعتباطي لعواقبه التوزيعية، يجب أن تكون بالضرورة، متجهة نحو نوع من مساواة التسوية (Levelling Equality) يتطلب تصحيحاً دائماً لتوزيع الحصص من أجل تعويض الاختلافات المستمرة في المواهب والقدرات الفطرية (Bell 1973: 441-443). غير

أن المساواة في النتيجة ليست أبداً البديل الديمقراطي الوحيد للنظام القائم على الاستحقاق، ولا المبدأ الذي يعتمده رولز. كما أن مبدأ الفرق ليس مرادفاً للمساواة في النتيجة ولا يتطلب تسوية جميع الفروق الموجودة بين الناس. وكما يقول رولز: «ليس معنى ذلك وجوب محو هذه الفروق» (102) لأن «هناك طريقة أخرى في التعامل معها» (102). لا تتمثل هذه الطريقة في القضاء على حالات التفاوت الفطري وإنما في إيجاد آلية للمنافع والأعباء على نحو يمكّن الأكثر حرماناً من الانتفاع مما ينعم به الأكثر حظّاً. إن هذه الآلية هي التي يريد مبدأ الفرق وضعها، آلية لا تعرّف ما هو عدل من الفروق الاجتماعية والاقتصادية، إلاّ تلك التي تعمل في صالح من هم أقل حظاً في المجتمع. لو أضفنا هذا المبدأ إلى مبدأ فتح المناصب والأوضاع أمام الجميع في ظل تكافؤ الفرص، لَتبيَّنَ لنا كيف يحدد مبدأ الفرق عند رولز تصوره للمساواة الديمقراطية.

إن مبدأ الفرق ليس مجرد صيغة محسَّنة لمبدأ تكافؤ الفرص، بل يتعداها إلى تناول مسألة الاعتباط بطريقة مغايرة تماماً، فعوض تغيير الظروف التي أستغل فيها أنا مواهبي، يقضي مبدأ الفرق بتغيير الأساس الأخلاقي الذي أنطلق منه في المطالبة بالمنافع الناجمة عن هذه المواهب. وهكذا، لم أعد أنا المالك الوحيد لحيازاتي أو المستفيد الأول من المنافع المتأتية منها. يقول رولز: «يمثل مبدأ الفرق، فعلاً، اتفاقاً على اعتبار توزع المواهب الطبيعية مورداً مشتركاً مع الاستفادة المشتركة من منافع هذا التوزع مهما كانت صيغته». وهكذا، يقر مبدأ الفرق اعتباطية الحظ من خلال تأكيد عدم ملكية المرء لمواهبه وقدراته، إلا من حيث هو مجرد راع لها كحيازات حصلت له بحكم الصدفة وعلى نحو لا يخول له زعمًا أخلاقياً خاصاً بشأن الثمار الناجمة عن استغلالها.

> إن من حابتهم الطبيعة، مهما كانوا، لا يمكنهم الاستفادة من وضعهم إلا في اتجاه تحسين وضع من لم يكن لهم هذا الحظ، فالمحظوظون بالطبيعة لا يمكنهم الانتفاع لمجرد أنهم كذلك، بل فقط من أجل تغطية نفقات التكوين والتعليم واستعمال مواهبهم على النحو الذي يتيح أيضاً مساعدة من هم أقل حظّاً. لا أحد جدير بتفوّق في قدراته الطبيعية ولا هو أهل أكثر من غيره للموقع الذي ينطلق منه في المجتمع (101-102).

إن اعتبار رولز توزع المواهب والصفات حيازات مشتركة عوض أن تكون حيازات فردية، يجعله يتجنب الحاجة إلى «تسوية» المواهب والقدرات الطبيعية من أجل تصحيح اعتباطية العوارض الاجتماعية والطبيعية، فعندما «يتفق الناس على تقاسم مصائرهم» (102) لا يهمهم كثيراً، بوصفهم أفراداً، اختلاف مصائر بعضهم عن بعض». لذلك، حتى وإن كان مبدأ الفرق ينزع إلى «تقويم انحياز العوارض في اتجاه المساواة»، إلا أنه «لا يطالب المجتمع بمحاولة إزالة المعوقات كما لو كان من المفروض أن يشارك كل الناس، وعلى قدم المساواة، في السباق نفسه» (101).

يعترف رولز بأن مبدأ الفرق ـ لاسيما فكرة المهارات والقدرات كـ «حيازات مشتركة» ـ يصطدم بالتصورات التقليدية للاستحقاق الفردي، لذلك يقول: «هناك نزوع طبيعي نحو الاعتراض يفيد أن كون من هم أحسن حظاً يستحقون انتفاعاً أكبر، سواء كان ذلك في مصلحة الآخرين أو لم يكن» (103)، ويرد على ذلك أن هذا التصور خطأ، كما تبيّنه الحجة القائمة على فكرة الاعتباط، التي «تفيد أن لا أحد يستحق نصيبه في توزع المواهب الفطرية، مثلما لا يستحق المكانة الأولى التي تعود إليه في المجتمع» (104). الادعاء أن المرء أهل، على الأقل، لما ينجزه بفضل جهده الخاص هو أمر أكثر استساغة من الناحية الحدسية؛ غير أن الإرادة في بذل هذا الجهد

الواعي ذاتها يمكن أن تكون محدَّدة، إلى حدٍ بعيد، بالعوارض الاجتماعية والطبيعية، فـ «القول إن المرء أهل لذلك الفضل الذي يجعله يبذل الجهد في سبيل استغلال قدراته يطرح هو أيضاً إشكالاً، لأن هذا الفضل مرهون كثيراً بيسر عائلة المرء والظروف الاجتماعية التي لا يمكنه ادعاء أي فضل له فيها. وهكذا، تبدو فكرة الاستحقاق غير قابلة للتطبيق في هذه الحالات» (104).

بطبيعة الحال، هذا لا يعني إنكار دور كل استحقاق قد يدّعيه الفرد لنفسه. هناك بعض الحالات تكون منسجمة مع مبدأ الفرق، لكن من الضروري التمييز هنا بين الاستحقاق والتوقعات المشروعة. ولما كنت أستغل (بعضاً) من المواهب والقدرات المنوطة بي من أجل المصلحة العامة عوض أن أتركها معطلة، فالمجتمع يكون من التنظيم ما يسمح لي بهذا الاستغلال ويشجعني عليه، فمن الطبيعي إذاً، أن يكون لي الحق في نصيبي من المنافع الحاصلة عندما أكون أهلاً لها وفق شروط محددة. لكن ما يجب تأكيده هنا هو أن ما أطالب به لا يعدو أن يكون وفاء لتوقعات مشروعة خلقتها المؤسسات التي جاءت لتوفر لي فرصة بذل الجهد، وليس حقاً أساسياً أو مطلباً مستحقاً بحكم مؤهلات لي.

> إنه لصحيح تماماً، في حالة وجود نظام عادل للتعاون كآلية من القواعد العمومية والتوقعات المحددة بها، أن يصير كل من قاموا، في سبيل تحسين وضعهم، بما يعلن هذا النظام أنه يجزي عليهم، أهلاً للمنافع التي يتوقعونها على هذا الأساس. وبهذا المعنى، يكون من قام بجهد أكبر أحق بأن يكون وضعه أحسن، وتكون مطالبته عبارة عن توقعات مشروعة وضعتها المؤسسات الاجتماعية، الأمر الذي يجعل الجماعة مجبرة على تلبيتها. لكن الاستحقاق بهذا المعنى يفترض وجود آلية مسبقة للتعاون، ولا تهم مسألة ما إذا كان وضع هذه الآلية قائماً منذ البداية على أساس مبدأ الفرق أو أي مقياس آخر (103).

وحتى وإن كنت أنا مخوَّلاً بالمنافع المستجيبة لتوقعاتي المشروعة، إلا أنني لا أستحقها، وذلك لسببين: **أولاً**، إن افتراض الحيازات المشتركة لا يجعلني أحوز فعلاً الصفات التي تنشأ عنها المنافع، ذلك أن حيازتي لها هي بالمعنى الضعيف والعارض لا بالمعنى القوي التكويني. الحيازة بهذا المعنى ناقصة لإقامة الاستحقاق بالمعنى القوي والسابق على المؤسسات. **ثانياً**، حينما أكون مخولاً بنصيبي العادل بحكم القوانين، فأنا لست مخَّولاً باشتراط أن تكون هذه القوانين المجزية هي المطبقة لا سواها. إن هذين السببين هما اللذان يجعلان صاحب المواهب «لا يستطيع القول إنه يستحق إثابة ما، ومن ثمة له الحق في وجود آلية تعاون تسمح له بالحصول على منافع على نحو لا يفترض الإسهام في رفاهية الآخرين. إن مثل هذا المطلب لا يجد له ما يسوغه أصلاً» (104).

مبدأ الاستحقاق ضد مبدأ الفرق

لعل المزيد من التوضيح ـ قبل النظر في رد نوزيك على رولز ودفاعه عن الحرية الطبيعية ـ مفيداً للاختلافات الموجودة بين مبدأ الفرق (كما هو في «المساواة الديمقراطية» عند رولز) والتصور الاستحقاقي (كما هو في «المساواة الليبرالية» عند نوزيك). ولعل أكبر اختلاف يكمن هنا في دور الاستحقاق الفردي، الذي هو حق مركزي في التصور الليبرالي للمساواة، وحق غائب، أو ضعيف جداً على الأقل، في العدالة كإنصاف[1]، في «نظام استحقاقي منصف»، أي نظام يسمح بتجاوز أشكال التمييز والانتماء الطبقي، يكون كل

---

(1) أطرح جانباً تلك الصيغ من التصور الاستحقاقي التي قد تقوم بتوزيع الحصص من أجل حث المواهب المناسبة وجلبها فقط، من دون الرجوع إلى جدارة المستفيد من الناحية الأخلاقية.

من عمل من أجل تحصيل مكانة مرموقة له أهلاً لها ويستحق المكافآت المتصلة بها، في هذه الحال، يكون التفاوت في الحصص الموزعة على أساس الاعتراف بالفضل لا مجرد تلبية لتوقعات مشروعة؛ كما يشرح ذلك أحد المدافعين عن أخلاق الاستحقاق:

> النظام القائم على الاستحقاق مبني على أولئك الذين استطاعوا كسب مكانتهم. . . إن الاستحقاق، في سياق ما أراه، يرتكز على الإنجاز الفردي والمكانة المستحقة باعتراف أنداد المرء أنفسهم. . . وبينما يُعتبر الناس كلهم أهلاً للاحترام، ليسوا كلهم أهلاً للإشادة. إن النظام القائم على الاستحقاق، بأسمى معانيه، هو نظام مبني على من هم أهل للإشادة (Bell 1973: 453-454).

أما الاختلاف الثاني بين مبدأ الفرق والتصور الاستحقاقي، فيتعلق بالتمييز بين حالات التفوق الفطرية والثقافية. هذا التمييز، بالنسبة إلى رولز، لا صلة له تقريباً بالعدالة؛ عكس الافتراض الاستحقاقي الذي يراه مهماً للغاية، إذ هو الذي يفسر ذلك النقاش الحاد الجاري بين أنصار المثل الاستحقاقية على حساب العوامل الفطرية والثقافية في تحديد القدرات الذهنية ومصائر الناس في الحياة بصورة عامة، فإذا كانت عدالة الترتيبات التوزيعية يُنظر إليها على أنها قائمة على «تكافؤ الفرص» في صالح الجميع، وعلى قدم المساواة، من أجل التنافس على جزاءات غير متساوية في النهاية، فإن تمييز المعوقات الفطرية عن المعوقات الاجتماعية والثقافية يصير أمراً مركزياً بالنسبة إلى أي آلية حكم، فكلما كان سبب النجاح أقرب إلى العوامل الوراثية قَلَّتْ حالات التفاوت التي يمكن أن تكون المؤسسات الاجتماعية قادرة (أو مسؤولة) على تحسينها وتقلص مجال ذلك الجهد الفردي الذي يقال إنه أساس الاستحقاق. في هذا الصدد، يقول د. بيل (Bell):

> مبدأ الاستحقاق، حسب التصور التقليدي، يقضي بأن ما هو مركزي في الحكم على قدرات الشخص هي العلاقة المفترضة بين الإنجاز والذكاء وبين ذكاء الشخص وقياسه بحسب سلم حاصل الذكاء. وعليه، يتعلق السؤال الأول بما يحدد الذكاء.
>
> كل ذلك يجعل مسألة العلاقة بين الذكاء والموروث مسألة حساسة للغاية، فهل الذكاء موروث في معظمه؟ وهل يستطيع المرء أن يرفع من مستوى ذكائه عن طريق التنشئة؟ كيف يمكن للمرء فصل القدرة الفطرية أو الغريزة عما هو مكتسب عبر التنشئة؟ (Bell 1973: 411).

بالنسبة إلى العدالة كإنصاف، النقاش الدائر حول محددات الذكاء والأدبيات العلمية الغزيرة التي أفضى إليها قد أخطأت الهدف نوعاً ما. بمجرد أن نرفض فكرتي الاستحقاق الفردي و«تكافؤ الفرص» كأول قاعدة في توزيع الحصص، يفقد التمييز بين المعوقات الوراثية ومعوقات النجاح الثقافية كثيراً من قيمته الأخلاقية، كما أنه بمجرد ما أن نتفق على اعتبار توزع المواهب الطبيعية حيازات مشتركة، تصير معرفة السبب الذي جعل بعضاً من هذه المواهب لديك وأخرى لدي غير مهمة كثيراً.

لا تبدو مواقف المدافعين عن التصورات القائمة على الاستحقاق دائماً صريحة عندما يتعلق الأمر بالتمييز بين حالات التفوق الطبيعية وحالات التفوق الاجتماعية، غير أنه بإمكاننا أن نتخيل لهم حجتين على الأقل: إحداهما أخلاقية والأخرى عملية. أما **الحجة الأولى**، فلعلها تنطلق من أن المواهب الطبيعية لا يمكن الطعن فيها ـ عكس الخصائص الاجتماعية والثقافية، لأنها هي الأكثر جوهرية في المرء نوعاً ما وأكثر تكويناً لهويته من شروطه الاجتماعية والثقافية. الفروق الفطرية، مهما كانت اعتباطية، لا يمكن التجرد منها بالطريقة نفسها. إن هذه المواهب، وليس الشروط الاجتماعية والثقافية، هي التي تحدد الخصائص التي لا يمكنني أن أكون من

دونها ذلك الشخصَ الذي هو أنا. ومن هذا المنظور، فإن مسألة كوني ـ مثلاً ـ أهلاً للقدرات الذهنية التي ولدت بها أو عدم كوني كذلك، لا تهم هنا، ذلك أن ما يهم هو كون هذه القدرات واقعاً لا يخص أحداً سواي بحيث تقتضي سلامة شخصي عدم المساس بها مهما تسامى الغرض الاجتماعي الأشمل.

غير أن هذه الحجج تبدو خاطئة عندما نجد أن تلك الخصائص، التي نعتبرها جوهرية لهوية الشخص، مثل: مزاجه، قيمه، قناعاته الراسخة وانتماءاته العميقة، غالباً ما تكون متأثرة جداً بالعوامل الاجتماعية والثقافية، في حين أن هناك الكثير من الخصائص الطبيعية، مثل لون الشعر وغيرها من الصفات البدنية التافهة، قابلة لعدم الاكتراث بها بسهولة أكبر، فحتى وإن كان بعض التمييز بين خصائص جوهرية وأخرى عارضة لدى الشخص صحيحاً، فإنه لا يبدو أن هناك ما يجعله تمييزاً بين حيازات طبيعية وأخرى اجتماعية. ومع ذلك، يظل اعتراض رولز على هذه الحجة قوياً، لأن نظريته في الشخص تقضي بأن ليس هناك خصائص، اجتماعيةً كانت أو طبيعية، يمكنها أن تكون جوهرية بهذا المعنى، فحتى تلك الخصائص التي نعتبرها ـ كما أسلفنا ـ جوهرية، مثل مزاج الشخص وقيمه، التي تبدو حدسياً الأقرب في تحديد هوية الأنا الجوهري، يعتبرها عارضة. ولما كان وضع الشخص «مرهوناً إلى حدٍ بعيد في نظره بوضع أسرته والظروف الاجتماعية السائدة التي لا فضل له فيها» (104)، فإن قيمنا عارضة هي أيضاً. و«كوننا نملك تصوراً ما للخير عوض تصور آخر ليس مهمّاً من وجهة النظر الأخلاقية. اكتسابنا لهذا التصور، نكون متأثرين بنفس النوع من العوارض التي تجعلنا نبالي بكل معلومة متصلة بجنسنا وطبقتنا الاجتماعية (Rawls 1975: 537).

أما الحجة العملية، فهي تميز ما بين أشكال التفاوت الطبيعية والاجتماعية على أساس أن الأولى، عكس الثانية، لا حول لنا فيها ولا قوة. وعليه، يمكن تحميل المجتمع مسؤولية تصحيح أشكال التفاوت الاجتماعي لا أشكال التفاوت الطبيعي. معنى ذلك أنه كلما كان مصدر التفاوت وراثياً وليس ثقافياً، قَلَّتْ قدرة المجتمع على تصحيحه، في ظل نظام منصف، يظل البعض قادرين على التفوق على البعض الآخر، وقد يأتي وقت لا يستطيع فيه أكثر المجتمعات تنوراً أن يفعل أي شيء لتغيير مجرى الأمور. بل قد يتعذر على أشد المصلحين عناداً أن لا يعترف أن الحياة نفسها غير منصفة بحيث يتعذر على أي مؤسسة أن تحلم بفرض الإنصاف بين الناس. الناس مختلفون أصلاً، ولا تلبث خلافاتهم هذه أن تطفو إلى السطح، وذلك حتى في مجتمع يسود فيه تكافؤ الفرص. وعليه، فـ «ما يهم هو أن يكون المجتمع منفتحاً حقاً إلى أبعد قدر ممكن» (Bell 1973 : 454).

قد يرد رولز بشأن هذه المسألة بالقول إن دور المجتمع فيها سيكون بطبيعة الحال محدوداً إن نحن اختصرناه في العمل على تسوية الفروق بين الناس في صالح من هم أقل حظاً فيه، كي يمكنهم المنافسة على أساس أكثر إنصافاً. غير أن هذا الافتراض يهمل أمراً لا يقل أهمية هنا، ألا وهو الاختيار الاجتماعي المتضمن في الغايات التي تسعى إليها المؤسسات، والخصال التي تجزي عليها في تحقيق هذه الغايات، فحتى لو كانت معظم الفروق بين الناس ذات طبيعة وراثية أكثر منها اجتماعية، فسيبقى على المجتمع دائماً تحديد أي من هذه الفروق، إن وُجدت، يجوز اعتبارها قاعدة في التوزيع التفاضلي للحصص. أكيد، لو أننا اعتبرنا هدف المؤسسات الاجتماعية أمراً ثابتاً ـ مثل تحقيق أكبر قدر ممكن من الإنتاج

الاجتماعي، فإن مناصري «مبدأ الاستحقاق المنصف» محقون في نظريتهم، بحيث لم تعد مسألة العدالة متعلقة إلا بالكيفية التي يتم تمكين الناس بها من الإسهام في هذا الغرض وجني ثماره. لكن هناك سؤال يفرض نفسه علينا مباشرة حول ما يجيز لذلك الغرض أن يكون أولياً، لأنه من الواضح أن مثل هذا الغرض لا يمكنه أن يسود إلا على حساب اللاعدالة الاجتماعية. باختصار، يمكن القول إن المسألة لا تتعلق فقط بنجاح مجتمع ما أو إخفاقه في تمكين أفراده من الوسائل الكفيلة بتحقيق الغرض المشترك، بل أيضاً بطبيعة هذا الغرض المرسوم من خلال مؤسساته، ومن ثمة بالخصال التي يقوم على أساسها توزيع الحصص. يقول رولز في مقطع بليغ من كتابه:

> قد نرفض، في سياق هذه الملحوظات، الزعم الذي يفيد بأن تنظيم المؤسسات يبقى عاجزاً في جميع الأحوال، ذلك أن توزيع المواهب الطبيعية والطابع العرضي للظروف الاجتماعية هما دائماً، غير عادلين. وهذا اللاعدل لابد أن ينعكس في الترتيبات البشرية. أحياناً، تقدَّم هذه الحجة كذريعة لتجاهل اللاعدالة كما لو كان رفضنا الإقرار بها شبيهاً برفضنا الإقرار بالموت. إن توزع القدرات الطبيعية لا هو عادل ولا هو غير عادل. كما لا يمكننا أن نعتبر من غير العدل أن يولد الناس في المجتمع كل في وضع معين. هذه الأمور كلها ما هي إلا وقائع طبيعية. ما هو عدل أو لاعدل هو الكيفية التي تتعامل بها المؤسسات مع هذه الوقائع (102).

تؤدي هذه الاعتبارات بطبيعة الحال، إلى فارق ثالث بين التصور الاستحقاقي والتصور الديمقراطي، يخص العلاقة بين قيمة مختلف الحيازات والصفات من ناحية، والمؤسسات التي تثمنها وتجزي عليها من ناحية ثانية، ففي ما يتعلق بالتصور الاستحقاقي، نجد أن المؤسسات الاجتماعية مجبورة على مجازاة بعض الصفات

دون غيرها. قيمة الخصال التي تدعو إليها المؤسسات سابقة على القيمة التي تمنحها لها هذه الأخيرة، مما يجعلها بمثابة اختبار للمؤسسات ذاتها من حيث عدالتها. الترتيبات المؤسساتية التي تعتبر بعض الخصال خصالاً نبيلة تعَدّ بحكم هذا الاعتبار ذاته أكثر شأناً، وذلك بصرف النظر عن اعتبارات أخرى متصلة بالعدالة، مثل طبيعة الغرض المنشود وما إلى ذلك.

يرى رولز أن هذا التصور يجعل المؤسسات غير مقيدة مادامت الفضائل التي من المفروض أن تقيدها يجب أن تنتظر التعريف الذي تمنحه هذه المؤسسات إياها. «إن مفهوم الجدارة الأخلاقية لا ينتج مبدأ أولَ للعدالة التوزيعية»، لأنه من غير الممكن أخذه في الحسبان إلا بعد أن تصير مبادئ العدالة بحوزتنا (312). بما أنه لا وجود لخصلة لها وضع أخلاقي سابق على المؤسسات، فإن الغرض من هذه الأخيرة هو أن تبقى منفتحة على خصال أخرى يمكن تثمينها والمجازاة عليها. لذلك، لا يمكن للقيمة الذاتية للخصال التي يبرزها المجتمع ويجزي عليها أن تزودنا بمقياس للحكم على عدالتها مادامت هذه القيمة لا تظهر إلا في ظل الترتيبات المؤسساتية أولاً وقبل كل شيء. إن رفض رولز للأفكار السابقة على المؤسسات في مجال الخصال يعكس أولية الحق على الخير، كما يعكس رفض الاختيار المسبق ما بين تصورات الخير المتنافسة. مجازاة مجتمع يعيش من الصيد لخصلة خفة الحركة عوض خصلة البيان (كما هي مفضلة في المجتمعات التي تسود فيها النزاعات) مثلاً، ليست أقل عدلاً أو قيمة من حيث هي كذلك في غياب أحكام سابقة كانت تعتبر خفة الرِّجْلين أكثر شأناً، أو أقله من خفة اللسان. أولوية المؤسسات العادلة في ما يخص الفضيلة والقيمة الأخلاقية تمدنا بسبب ثانٍ يبين لنا لماذا لا أستطيع أن أُعتبر أهلاً للمنافع الناجمة عن صفاتي الطبيعية. كي يمكنني أن أنتفع من «تفوقي» في الذكاء مثلاً،

من الضروري أن أكون في الوقت ذاته حائزاً لذكائي (بمعنى ما غير الاعتباطي للحيازة)، ومتمتعاً بحقي (بالمعنى القوي للحق والسابق على المؤسسات) في تثمين المجتمع للذكاء وليس شيئاً آخر. لكن، بالنسبة إلى رولز، لا هذا صحيح ولا ذاك، لأن الحجة المنطلقة من الطابع الاعتباطي للحيازات للوصول إلى طابعها المشترك تبطل المبدأ الأول بينما تبطل أسبقية المؤسسات على القيمة الأخلاقية المبدأ الثاني.

الدفاع عن فكرة الحيازة المشتركة

في نقدنا لكل من نظرية رولز في الشخص ومبدأ الفرق عنده، سوف ننطلق من عنصرين يحتويهما نقد نوزيك للعدالة كإنصاف. **العنصر الأول** ينقد مبدأ الفرق، لاسيما فكرة الحيازة التي يعتمد عليها، أما **العنصر الثاني**، فهو دفاع عن صيغة معيّنة للحرية الطبيعية، مع التركيز على فكرتي الاستحقاق (Desert) والتخويل[*] (Entitlement). في اعتقادي، إن استغلالنا للاختلاف بين نوزيك ورولز بهذه الطريقة سيسمح لنا بتقدير قيمة تصور رولز، مع توضيح بعض حالات التشابه والاختلاف في نظريتيهما حول التوزيع.

يركز الاعتراض الأساسي الذي يعتمده نوزيك ضد الاستدلال المفضي إلى مبدأ الفرق على نظرة رولز الداعية إلى ضرورة اعتبار توزع المواهب الطبيعية حيازة «مشتركة» أو «جماعية» يجب تقاسمها بين أفراد المجتمع جملة. يقول رولز:

(*) يميز رولز بين Desert الذي ترجمته بـ «الاستحقاق» وEntitlement الذي ترجمته بـ «التخويل». الحقيقة، أن فكرة «التخويل» هذه تستعصي على الفهم حتى وإن جاءت في سياق فصل الذات عن حيازتها عند رولز، في الكثير من الأحيان، تبدو هذه الفكرة وكأنها تعني نوعاً من «المَنّ» يسحب من الشخص الحق في ادعاء الفضل في ما يحوز، مادامت الحيازة حاصلة بحكم الصدفة أصلاً.

> في الواقع، يمثل مبدأ الفرق اتفاقاً على اعتبار توزع المواهب الطبيعية مورداً مشتركاً ينبغي تقاسم منافعه، وذلك بصرف النظر عن شكل هذا التوزيع (101).
>
> إن مبدأي العدالة، كما أسلفت، هما بمثابة الالتزام باعتبار توزع المواهب الطبيعية مورداً جماعياً لا يستفيد منه الأكثر حظاً إلا بالقدر الذي يسمح بمساعدة من هم أقل حظاً (179).

وهكذا، يعتقد رولز أن فكرة الحيازات المشتركة ـ كما هي مجسدة في مبدأ الفرق ـ تعبير عن الاحترام المتبادل بين الناس باعتباره مثلاً تتوخى ليبرالية أخلاق الواجب إثباته.

> تنظيم أشكال عدم المساواة على نحو يجعلها ذات منفعة متبادلة والامتناع عن استغلال عوارض الظروف الطبيعية والاجتماعية ضمن إطار من الحرية المتساوية، إنما هما الوسيلة التي يعبر بها الأشخاص عن احترام بعضهم بعضاً داخل المجتمع... وبعبارة أخرى، فإن مبدأي العدالة يبرزان من خلال البنية القاعدية للمجتمع، ورغبة الناس في معاملة بعضهم بعضاً، لا بوصفهم مجرد وسائل، بل غايات في حد ذاتهم (179).

أما نوزيك، فيرى عكس ذلك، إذ يعتقد أن اعتبار حيازات الأشخاص الطبيعية ملكية مشتركة ينقض كل ما تؤكده ليبرالية الواجب في إلحاحها على حرمة الفرد والتمييز بين الأشخاص. يقول نوزيك:

> سيظل الناس مختلفين حول الكيفية التي نعتبر بها المواهب الطبيعية حيازات مشتركة. وقد يردّ البعض منهم ـ أسوة برد رولز على أنصار مذهب المنفعة ـ أن هذه الكيفية «لا تولي أهمية جادة لتمايز الأشخاص»، كما سيتساءل بعضهم عن صحة كل إعادة بناء لنظرية كَنْت التي تعتبر قدرات الشخص ومواهبه ملكاً للغير. «مبدآ الحرية ... يستبعدان حتى محاولة اعتبار الناس وسائل لخير بعضهم بعضاً»، اللهم إلا إذا ذهبنا بعيداً في التمييز بين الأشخاص ومواهبهم، حيازاتهم، قدراتهم وميزاتهم الخاصة (1974 : 228).

ها هنا، يلج نوزيك لُبَّ نظرية رولز في الذات. وكما رأينا،

يذهب رولز بعيداً فعلاً في التمييز بين الأنا ومختلف حيازاته. إن هذا التمييز ـ على الرغم من شدته ومما قد يطرحه من إشكال ـ مطابق بصرامة لمتطلبات مشروع أخلاق الواجب بشكل عام إذ يأخذ بأولوية الأنا على غاياته، ومن ثمة بأولوية الحق وأولية العدالة. هذا، وهناك سمة أخرى في هذه النظرية تتمثل في كونها تسمح بالرد على اعتراض نوزيك على مبدأ الفرق بالشكل الآتي.

اعتبار توزع المواهب الطبيعية حيازاتٍ مشتركة لا يتعارض مع الاختلاف بين الأشخاص، أو يتخذ من بعضهم أدوات من أجل تحقيق منفعة البعض الآخر مادام ما هو مستغَل في هذا الغرض، ليس الأشخاص بل مواصفاتهم فقط، فالقول إن حرمتي انتُهكت أو استغلت، بشكل ما، عندما يُستعمل ذكائي أو حتى جهدي من أجل النفع العام، إنما هو خلط تام بين الذات ومواصفاتها العرضية (التي هي غير جوهرية لي كي أكون الشخص الذي هو أنا). بناء على ذلك، لا تستطيع إلا نظرية في الشخص تعتبر هذه الحيازات مكونات جوهرية عوض صفات عرضية أن تعتبر تقاسم الحيازات استغلالاً لأناي كأداة لتحقيق غايات غيري. لكن، حسب تحليل رولز، تعدّ جميع الحيازات الذاتية عرضية، ومن ثمة قابلة مبدئياً لفصلها عن الأنا القادر دائماً على التراجع أمام دوامة الظروف. تلك هي السمة التي تحفظ له هويته وتضمن له المنعة من التغير بفعل التجربة.

لا شك أن مثل هذا الرد يقي صاحبه من الاتهام بالتناقض، إلا أنه سرعان ما يظهر نوع من عدم الانسجام في الموقف، ذلك أن إثارة رولز لمسألة التمييز بين الأنا وحيازاته بهذه الطريقة الجذرية إنما تؤدي مباشرة إلى طرح السؤال حول ما إذا لم يجعله تفاديه «الذات التي كلها تجسيد» يسقط في تطرف آخر، ألا وهو الذات التي كلها تجريد». أو كما يقول نوزيك في سياق هذا الاعتراض: إن «قدرة أي

تصور متماسك للشخص على الصمود عندما نذهب بعيداً في هذا التمييز تبقى محل سؤال. كما أننا لا نرى ـ ونحن كائنات ذات سُمك، وبمميزات خاصة ـ لماذا ينبغي أن نسعد بأن نكون بشراً «مطهَّرين من الشوائب»، وكائنات تأبى اعتبارها وسيلة» (1974: 228).

هكذا، يستبق نوزيك رد رولز ويعتبره أعجز من أن ينقذ نظريته. القول إن حيازاتي فقط هي التي تستغل كوسائل لا أنا، تهدد بنسف ما يجعل هذا التمييز نفسه أمراً مستساغاً، بل وما يحفظ له تماسكه. هذه الفكرة تقضي، انطلاقاً من مبدأ الفرق، أننا لا نستطيع أن نأخذ التمييز بين الأشخاص على محمل الجد إلا إذا ميزنا بين الشخص وصفاته بالمعنى الميتافيزيقي. ومع ذلك، فإننا سنجد أنفسنا أمام ذات هي من التجريد من كل سمة تجريبية (أي «خالصة» بتعبير نوزيك) ما يجعلها شبيهة بتلك الذات المفارقة أو المجردة عند كَنْت والتي يتوخى رولز تفاديها. يبدو أن رولز لا يفلت من الاتهام بالتناقض إلا ليقع في عدم الانسجام، وهو ما يجعل اعتراض نوزيك على مبدأ الفرق موفَّقاً.

ومع ذلك، يبقى في جعبة رولز وسيلة أخرى للدفاع ربما لم يتوقعها نوزيك، أي عدم اعتماد مبدأ الفرق عنده على تصور تجريدي للذات. إلا أنه يقوم بذلك، نوعاً ما، على حساب جوانب أخرى في مذهبه على نحو قد لا يقبله هو نفسه. ومع ذلك، سأحاول أن أبيّن أنه لا يمكن الاحتفاظ بمبدأ الفرق إلا إذا افترضنا هذه الصيغة في الدفاع عنه، في هذه الصيغة الثانية، قد ينكر رولز على مبدأ الفرق الإفادة باستغلالي كوسيلة لتحقيق غايات غيري، لكن ليس بادعاء أن حيازاتي لا شخصي هي التي تستعمل، بل من خلال مساءلة المعنى الذي يوصف فيه من يقاسمني حيازاتي

بـ «الآخرين»، فبينما تلح صيغة الدفاع الأولى على التمييز بين الأنا ومميزاته، تلح الصيغة الثانية على التمييز بين الأنا والغير على نحو يسمح، في بعض الظروف الأخلاقية، بوصف الأنا مستغرقاً أكثر من كائن بشري تجريبي مفرد. هذه الصيغة الثانية تربط فكرة الحيازات المشتركة بإمكانية وجود ذات حائزة مشتركة. لذلك، يمكن القول، باختصار، إن هذه الفكرة تشير إلى تصور بينذواتي[*] للأنا.

في الواقع، مبدأ الفرق يضطر رولز إلى تصور بينذواتي يرفضه أصلاً. لكن هذا التصور يبدو أنه الطريقة الوحيدة التي تنجيه من الصعوبات التي يتحدث عنها نوزيك. كما أنه يسلط الضوء على مسلّمة غير واضحة في نظرية رولز للذات. لقد رأينا كيف أن رولز يتصور الأنا كذات حائزة، محددة سلفاً وسابقة على غاياتها، كما أنه يفترض أن هذه الحدود تتناسب، من دون إشكال، مع الحدود الجسدية التي تفصل بين الكائنات البشرية المفردة. غير أن رولز لم يستدل أبداً على هذا الادعاء، مكتفياً بالتسليم به، ربما لأن ما يثير الجدل حوله يحجبه تصورنا العادي، الخالي من التأمل بشأنه[2]. هذا، ويمكن اعتبار تأكيد رولز للكثرة ـ من حيث هي سمة جوهرية للمجتمع البشري ـ نوعاً من التأييد لهذه المسلّمة. إلا أنه لا مناص له من أن يثبت ضرورةِ توفر مبدأ ما للكثرة أو التمييز في تفسير الذات

(*) ترجمة لـ Intersubjective (التي هي أقرب إلى فكرة «الجماعاتي») التي تخص العلاقة بين الأنا والآخر، مقابل «بينذاتي» (التي هي أقرب إلى فكرة «الفرداني») التي هي ترجمة لـ Intrasubjective التي تخص الأنا ذاته.

(2) غير أن النقد الذي يوجهه رولز للمذهب النفعي لم يحالفه التوفيق في الدفاع عن مبدأ التفريد بصيغة أتم، ذلك أن هذه المسألة بالضبط هي التي يؤاخذ عليها هذا المذهب بسبب عدم اعترافه بالتمييز بين الأشخاص، أو على الأقل عدم أخذه هذا التمييز مأخذ الجد.

البشرية، التي ليست بالضرورة جسداً مادياً. كما أنه لا يستطيع أن يبين لنا كيف يجب أن يكون عدد هذه الكثرة متناسباً، في جميع الأحوال، مع عدد الكائنات البشرية المفردة في هذا العالم.

على أي حال، هذه هي المسلّمة التي تسمح بتجاوز اعتراض نوزيك على فكرة الحيازات المشتركة، فإذا كان الغرض من مبدأ الفرق هو تفادي استعمال البعض كوسائل لتحقيق غايات غيرهم، فإن ذلك لا يكون ممكناً إلا في ظل ظروف تكون فيها ذات الحيازة «نحن» بدلاً من «أنا»، مما يستدعي وجود جماعة بالمعنى التكويني للكلمة.

إن كون نظرية رولز تعتمد ضمنياً على تصور بينذواتي يرفضه صاحبها علناً، يجد ما يؤيده أكثر في المناقشات المتعلقة بالاستحقاق والاستدلال التي سنعرض لها أدناه؛ كما أن هناك آثاراً مختلفة تلمح إليها اللغة المتصلة بفكرة التعدي هذه ونجدها ضمن النص كله. ومثل هذه اللغة تظهر أولاً في النقاش المتصل ـ كما رأينا ـ بمبدأ الفرق، حينما يصف رولز توزع المواهب الطبيعية تارة بالحيازات(*) «المشتركة» وتارة بالحيازات «الجماعية» أو «الاجتماعية» المستعملة في تحقيق «النفع المشترك» (101، 179، 107). يقول رولز: «في العدالة كإنصاف، يتفق الناس على تقاسم مصائر بعضهم بعضاً» (102). أي إنّهم يقررون ألا يتخذوا، بصورة جادة، من الفروق بين الأشخاص أساساً للاختلاف في المصائر مادامت هذه الفروق اعتباطية من وجهة نظر الأخلاق.

في مناقشته لفكرة الاتحاد الاجتماعي، ينقل رولز لغته البينذواتية من الحيازات المشتركة إلى الغايات والأغراض المشتركة. كما يتحدث بهذه اللغة، التي تقترب بصورة خطيرة من النظرية الغائية،

(*) مقابل Assets، فضّلت «موجودات» أو «أصول» على «حيازات»، اعتقاداً مني أنها هي الأصح بحسب السياق.

عن كائنات بشرية تحقق طبيعتها المشتركة أيضاً. وفي معرض حديثه عن الوحدة الاجتماعية، ينتقل رولز من المسائل التوزيعية إلى مسألة تحقيق الذات، محاولاً أن يبين أن العدالة كإنصاف يمكن أن تزودنا بتفسير لطبيعة البشر الاجتماعية من حيث لا هي أمر مبتذل ولا أداتي صرف. يقول: «إن للكائنات البشرية غايات نهائية مشتركة فعلاً، وهي تثمن مؤسساتها وأنشطتها المشتركة كخير في حد ذاتها» (522). وهكذا، يتميز الاتحاد الاجتماعي عنده بـ «الاشتراك في الغايات النهائية وتثمين الأنشطة المشتركة من حيث هي كذلك» (525). وفي سياق مثالية القرن التاسع عشر الألمانية، يذهب رولز، على غرار المفكر الليبرالي الألماني همبولد (Humboldt)، إلى القول إن «الاتحاد الاجتماعي القائم على حاجات أعضائه وقدراتهم هو الذي يسمح لكل واحد منهم بأن تكون له حصة من مجموع حيازات غيره الطبيعية بعد استغلالها... بحيث لا يكون الفرد تامّاً إلا ضمن الاتحاد الاجتماعي» (523، 525 الحاشية). ثم يضيف أن الوحدات الاجتماعية تأتي بأشكال وأحجام مختلفة «ابتداء من الأسر وعلاقات الصداقة إلى وحدات أكبر بكثير. كما أنه ليس هناك حدود زمنية أو مكانية بينهم، لأنه حتى أولئك الذين فرقهم التاريخ والظروف يظلون قادرين على التعاون من أجل تحقيق طبيعتهم المشتركة» (527).

إن صفة التعدي هذه في مبدأ الفرق وفكرة الاتحاد الاجتماعي تجعلهما يواجهان المسلّمات الفردانية بطريقتين: مبدأ الفرق يمحو الطابع الاعتباطي الناجم عن اعتبار الحيازات الطبيعية حيازات فردية، أما فكرة الاتحاد الاجتماعي، فإنها تتجاوز انحياز الأشخاص الذي يظهر عند اعتبار الأفراد تامين من حيث هم كذلك، في الاتحادات الاجتماعية، «يشترك أعضاء الجماعة في طبيعة بعضهم بعضاً... [و] يتحقق الأنا عبر أنشطة أَنواتٍ عديدة» (565).

من مميزات طبيعة البشر الاجتماعية كوننا لا نمثل إلا جزءاً مما يمكن أن نكون. يجب علينا أن نعول على الآخرين في الوصول إلى حالات السمو التي يجب أن نتخلى عنها(*). إن النشاط الجماعي، أي مختلف المجموعات والحياة العمومية للجماعة الأوسع التي تنظمها، هو الذي يدعم جهودنا ويحثنا على الإسهام. ومع ذلك، فإن الخير الحاصل بفضل الجهد المشترك يتجاوز جهدنا بكثير، أي بمعنى أننا لم نعد مجرد أجزاء، أي أن ذلك الجزء منا الذي نحققه مباشرة مرتبط بنظام أوسع وأعدل يجعلنا ندافع عن الأهداف التي يتوخاها (529).

أساس الاستحقاق

بطبيعة الحال، تقودنا فكرة الحيازة إلى مسألة الاستحقاق والتخويل. الأدلة المتصلة بما يحوزه الناس، وبهذه الكيفية أو تلك، له علاقة مباشرة بمسألة ما يستحقه الناس أو بما هم مخولون إياه بحكم العدالة. مسألة الاستحقاق والتخويل هذه هي التي سنتناولها الآن من وجهة نظر العنصر الثاني في نقد نوزيك لفكرة العدالة كإنصاف. للتذكير، يرفض رولز مبدأي الحرية الطبيعية والمساواة الحرة على أساس أنهما يكافئان على قدرات ومميزات لا يستطيع الناس، من وجهة نظر الأخلاق، أن يكونوا حقيقة أهلاً لها بسبب طابعها الاعتباطي، معتمداً مقابل ذلك مبدأ الفرق على أساس أنه يمحي هذا الطابع الاعتباطي. ينتقد نوزيك مثل هذا الاستدلال انطلاقاً **أولاً** من أن الطابع الاعتباطي لا يُبطل الاستحقاق، **وثانياً**، حتى لو أبطله، ستكون النتيجة صيغة ما للحرية الطبيعية لا مبدأ الفرق.

من وجهة نظر الحيازة، ينطلق رولز في اعتراضه على مبدأي

(*) لعل ما يقصده المؤلف، هو أنها لا تتحقق إلا في ظل الجماعة.

الحرية الطبيعية والمساواة الحرة من اعتقاده أنهما يقضيان ـ ظلماً ـ باستفادة الأشخاص (أو حرمانهم) بحكم حيازات طبيعية وأخرى اجتماعية هي ليست لهم بمعنى الكلمة، على الأقل ليس بالمعنى القوي والتكويني للحيازة، فمن الواضح أن مختلف الحيازات الطبيعية التي أولد بها قد يقال إنها لي، بالمعنى الضعيف والعارض، أي أنها موجودة في شخصي عرضاً. غير أن الحيازة بهذا المعنى لا تدل على أن لي حقوقاً خاصة تخولني إياها هذه الحيازات أو مزاعم في الاستحواذ على الثمار الناجمة عن استغلالها. وبهذا المعنى الضعيف للحيازة، لا أكون أنا الحائز الحقيقي، بل مجرد مؤتمن على مجموعة من الحيازات والخصائص الموضوعة «هنا». إن عدم الإقرار بالطابع الاعتباطي للحظ يؤدي بمبدأي الحرية الطبيعية والمساواة الحرة إلى الخطأ عندما يقضيان باعتبار هذه الحيازات حيازاتي أنا بالمعنى القوي والتكويني ليكون توزيع الحصص على هذا الأساس.

من وجهة نظر الاستحقاق، ينطلق رولز في اعتراضه على مبدأي الحرية الطبيعية والمساواة الحرة من أنهما يقضيان بمكافأة حيازات وخصائص لا يستطيع الأشخاص أن يدّعوا أنهم أهلاً لها حقيقة. وحتى وإن ظن البعض أن المحظوظين أهل لما يسمح لهم بتحقيق منفعة أكبر، فـ «لا شك أن هذه النظرة خاطئة».

> يبدو أن من بين المواقف الثابتة في أحكامنا اعتبار أن لا فضل لأحد في توزع الحيازات الفطرية، تماماً مثلما لا فضل لأحد في وضعه الأول في المجتمع. القول إن شخصاً ما يستحق الطبع المتفوق الذي يمكّنه من بذل الجهد لاستغلال قدراته هو أيضاً مثير للجدل مادام هذا الطبع مرهون، إلى حدٍ بعيد، بحظوة أسرته والظروف الاجتماعية التي لا يمكنه أن يدّعي أي فضل له فيها. وعليه، يبدو أن فكرة الاستحقاق لا تنطبق على هذه الحالات (104).

وبما أن لا أحد له الفضل في الحظ في «اليانصيب» الوراثي أو وضعه الأول في المجتمع، أو حتى في ذلك الطبع المتفوق الذي يجعله يستغل قدراته عن وعي، فإن لا أحد يستطيع القول إنه يستحق المنافع الناجمة عن هذه الحيازات. هذه الخلاصة هي التي يعارضها نوزيك: «لا يجوز القول إن شخصاً ما له الحق في «y» (كحق في الاحتفاظ بلوحة رسمها أو كإشادة به لأنه ألف نظرية في العدالة، وما إلى ذلك) إلا إذا كان حائزاً (أو استحق بشكل من الأشكال) لكل ما استعمله (بما في ذلك حيازاته الطبيعية) من أجل الحصول على «y». قد يحدث أن يكون للشخص أشياء يستعملها ـ من دون أن تكون حيازته لهذه الأشياء غير مشروعة ـ لكن ذلك لا يعني أن الأسس التي يقوم عليها الاستحقاق هي، في حد ذاتها، مستحقة تماماً» (1974 : 225).

وماذا الآن عن هذا الادعاء؟ إذا لم أكن بالضرورة أستحق كل شيء أستعمله لتحصيل نتيجة ما كي أستحق هذه النتيجة، فما هو يا ترى الأساس الذي يقوم عليه استحقاقي؟ يقول نوزيك إن بعضاً من الأشياء التي أستعملها «قد أجدها بحوزتي فقط، من دون أن تكون حيازتي لها غير مشروعة» (لكن يمكن أن نتصورها اعتباطية). مرة أخرى، يتعلق الأمر هنا بفكرة الحيازة: لمعرفة ما إذا كانت حيازتي لشيء ما ـ من غير أن تكون لامشروعة ـ تجعلني أستحق ما يساعدني على تحقيق نتيجة ما، يجب البحث، بصورة أعمق، في العلاقة بين الحيازة والاستحقاق وتوضيح المعنى المقصود من هذه الحيازة.

لأجل ذلك، لعله من المفيد العودة إلى نقاش أجراه مؤخراً جويل فاينبرغ (Joel Feinberg) حول العدالة والاستحقاق الشخصي، حلل فيه بمنتهى الوضوح أسس الاستحقاق (1970) لما نحن بصدده

هنا. ينطلق فاينبرغ من ملاحظة أن لا أحد يستطيع أن يستحق أي شيء ما لم يكن هناك أساس ما لهذا الاستحقاق، مبيّناً أن «الاستحقاق من دون أساس هو بكل بساطة ليس استحقاقاً». لكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا مباشرة هو أي نوع من الأسس يكون ضرورياً؟ يجيب فاينبرغ أنه «لا يكمن أن نكتفي في ذلك بأي كان من الأسس المألوفة». مرة أخرى، تزودنا فكرة الحيازة بمفتاح الحل: «إذا كان شخص ما أهلاً لنوع ما من المعاملة، يجب عليه بالضرورة أن يكون كذلك بحكم حيازته لخصائص ما أو نشاط سابق» قام به (1970: 48). يقول فاينبرغ:

> لا يمكن أن تتشكّل خاصية ما عندي أساساً للاستحقاق عندك إلا إذا أبرزت، أو عكست، بشكل ما خاصية عندك. وعلى العموم، الخصائص التي تمثل الاستحقاق لذات ما يجب أن تكون خصائص لتلك الذات، فإذا استحق طالب ما، مثلاً، علامة جيدة في مادة ما، لابد أن يكون استحقاقه هذا بحكم خصائص ما تميزه مثل أداء سابق أو قدراته الحالية... من الضروري أن يكون استحقاق المرء قائماً على عدد من الخصائص تميزه (1970: 58-59، 61).

يبدو التحليل الذي يربط فيه فاينبرغ استحقاق الشخص ببعض خصائصه مؤيداً لزعم نوزيك حينما يقول: «الأسس التي يقوم عليها الاستحقاق ليست في حاجة إلى أن تكون نفسها مستحقة تماماً»، في الواقع، إن اعتماد الاستحقاق على بعض الخصائص المميزة للشخص يقترح علينا طرحاً هو أقوى من طرح نوزيك: أي أن الأسس التي يقوم عليها الاستحقاق لا يمكن أن تكون نفسها مستحقة تماماً، على غرار الأسس التي تقوم عليها الحيازة، والتي لا يمكن أن تكون نفسها محوزة تماماً. لقد سبق أن رأينا كيف أن فكرة الحيازة تتطلب أن تكون هناك، «في مكان ما»، ذات حائزة من دون أن تكون هي نفسها محوزة (وإلا انتفت عنها صفة الفعل)، أي ذاتاً

تكون «منشئة للحيازة» إن جاز التعبير. في ما يخص الاستحقاق أيضاً، ينبغي أن يكون لنا أساس سابق على أي استحقاق، لأن هذا الأخير إذا كان يفترض حيازة خصائص ما، وأن ذلك يفترض بدوره ذاتاً حائزة ما لا تكون هي نفسها محوزة، فإن الاستحقاق لابد أن يفترض هو الآخر ذاتاً حائزة ليست نفسها محوزة، ومن ثمة أساساً ما للاستحقاق يكون سابقاً عليه. ذلك هو السبب الذي يجعل مثلاً الإجابة عن السؤال المتعلق بمدى استحقاق شخص ما لطبعه الأصلي صعبة للغاية (لأننا لا ندري من، أو ما الذي يبقى للحكم عليه بعد خلع هذا الطبع)، ولماذا يصير بعد حد معين من غير المجدي تماماً أن نسأل ما إذا كان شخص ما يستحق نوع الشخص الذي هو. لابد أن يكون هناك «في مكان ما» أساس للاستحقاق لا يكون نفسه مستحقاً. معنى ذلك أن الأسس التي يقوم عليها الاستحقاق لا يمكن أن تكون هي نفسها مستحقة تماماً.

تبدو هذه النتيجة مؤيدة كثيراً لزعم نوزيك المضاد لطرح رولز، حيث لا أكون هنا في حاجة إلى أن أستحق كل شيء أستعمله لإنتاج شيء ما كي أستحق هذا الشيء، كما أن بعضاً مما أستعمل «قد أجده بحوزتي فقط، من دون أن تكون حيازتي له غير مشروعة». وإذا استطعنا إثبات صحة هذا الادعاء، سيظهر لنا أن طرح رولز المنطلق من الطابع الاعتباطي عاجز عن إبطال الاستحقاق في نهاية الأمر. أن أقول، أسوة برولز، إنني لا أستحق التفوق في الطبع الذي مكنني من تحقيق قدراتي لم يعد كافياً. كي يستطيع مثل هذا القول أن ينفي استحقاقي، يجب عليه أن يبرهن أنني لا أملك الطبع المطلوب، أو أنني أملكه لكن ليس بالمعنى المطلوب.

لكن تلك بالذات هي الحجة في نظرية رولز في الشخص، حيث أن التمييز الحاد عنده بين الأنا ـ مأخوذاً كذات خالصة للحيازة

- والأهداف والخصائص التي يحوزها يجعله عارياً من أي سمة أو طبع جوهري يصلح اعتباره أساساً للاستحقاق. نظراً إلى المسافة المفترضة بين الأنا والحيازة، فإن الأنا نفسه يكون مجرداً من الحيازة. حسب نظرية رولز في الشخص، الأنا بالمعنى الدقيق للكلمة، لاشيء له، لا شيء على الأقل بالمعنى القوي التكويني الذي هو ضروري للاستحقاق. وفي سياق مماثل لما سبق ذكره حول مبدأ الفرق من حيث كونه لا يسمح باستعمال الشخص وسيلة، وإنما صفاته فقط، يمكن لرولز أن يوافق على أن بعض أسس الاستحقاق غير المستحقة ضرورية للاستحقاق، ولكن إلا ليضيف أن الفهم الجيد لنظرية الشخص قد يجعل هذا الشرط مستحيلاً من حيث المبدأ! حسب تصور رولز، فإن ما أتصف به ليس لصيقاً بأناي وإنما له علاقة به فقط، ويبقى دائماً على مسافة ما منه. ذلك هو ما يجعله صفاتٍ عوض أن يكون مكونات للشخص: إن هذه الصفات هي لي عوض أن تكون هي أنا.

نستطيع، في ضوء ذلك، أن نرى كيف أن حجة رولز المتعلقة بالطابع الاعتباطي تبطل الاستحقاق، ليس بطريقة مباشرة، من خلال القول إنني لا أستطيع أن استحق ما هو لي بصورة اعتباطية، وإنما بطريقة غير مباشرة، من خلال القول إنني لا أستطيع أن أحوز ما هو لي بصورة اعتباطية، أي أن «الأنا» من حيث هو ذات حائزة لا يمكنه أن يحوز بالمعنى التكويني الذي يعدّ ضرورياً في توفير الأساس للاستحقاق، فأي شيء حيز بطريقة اعتباطية لا يمكن اعتباره عنصراً جوهرياً بل هو مجرد صفة عارضة لشخصي، وإلا ظلت هويتي معلقة بمجرد عرض، دوامها مهدد دائماً بالتغير بفعل التجربة، وظل وضعي - بوصفي فاعلاً مستقلاً - مرهوناً بشروط وجودي عوض أن يكون مضموناً إبستيمولوجياً. حسب رولز، لا يصح القول عن أي

شخص إنه يستحق شيئاً ما؛ على الأقل بالمعنى القوي والتكويني للحيازة الذي هو ضروري لفكرة الاستحقاق.

إن نظرية في العدالة من دون استحقاق قد تبدو ضرباً من التخلي المأسوي عن التصورات المعهودة في هذا السياق، ومن الصعب كثيراً على رولز أن يثبت أن الأمر ليس كذلك، ففي الصفحات الأولى من كتابه، يعترف صاحب النظرية أن طريقته «قد لا تبدو متفقة مع ما عهدناه»، محاولاً إثبات العكس حيث يصرح أن:

> المعنى الذي يقصده أرسطو بالذات للعدالة، والذي تنهل منه أشهر التصورات المعروفة، هو الامتناع عما يسميه بـ «pleonexia»، أي الاستيلاء على ما للغير (من ملكية، مجازاة، حظوة... وما إلى ذلك) أو بإنكار ما هو أهل له... غير أن تعريف أرسطو يفترض بكل وضوح تصوراً لما يجعل شيئاً ما ملكاً للشخص وما هو أهل له. ومع ذلك، فإن مثل هذا الاستحقاق، في ما أرى، غالباً ما يستفاد من المؤسسات الاجتماعية والتطلعات المشروعة التي تتيحها. ليس هناك ما يسمح لنا بالاعتقاد أن أرسطو قد يعارض هذا الموقف، وما من شك أن له تصورات للعدالة الاجتماعية متصلة بهذا السياق... [وعليه]، فليس هناك، إذاً، خلاف مع الفكرة التقليدية للعدالة (10-11).

في مقارنته للعدالة كإنصاف بالتصورات التقليدية، يؤكد رولز حداثة هذه الفكرة عوض أن ينفيها. إلا أن التمعن في ما يقدمه على أنه مجرد تعديلات طفيفة لتصورات كلاسيكية للعدالة، يكشف عن قطيعة معها، أو ـ كما يقول ـ إن عدم تردد الأفكار التقليدية في الإحالة على «ما هو ملك للشخص بالمعنى الدقيق للكلمة»، بصرف النظر عن المؤسسات حسب ما يبدو، يدل على أشخاص ذوي سمك وطباع مستقرة يعتبر البعض منها أساسياً تماماً. لكن لا أحد من

هذه المفاهيم متوفر في تصور رولز، وبما أن نظرية في العدالة «تفترض تفسيراً لما هو ملك لشخص بالمعنى الدقيق للكلمة» (أي بالمعنى القوي لكلمة «ملك»)، فإن رولز نفسه يعترف أن ليس لديه أي تفسير يقترحه في هذا الشأن، كما يبدو أنه لا يوحي ـ بالنظر إلى أسبقية الكثرة وما تقتضيه من أولوية الحق والنظرية في الشخص ـ بأنه من المعقول اعتبار نظريته في العدالة صحيحة. لسنا ذوات من السمك الجوهري، ما يؤهلنا لأن تكون لنا حقوق واستحقاقات سابقة على المؤسسات التي تحددها. ونظراً إلى هذه القيود، لا يبقى لنا من بديل سوى اعتماد نظرية في العدالة قائمة على الحق في التوقعات المشروعة، مع استبعاد الاعتبار المتصل بالاستحقاق كله، في البداية، نجد رولز يقيد هذا الطرح، زاعماً أن «مثل هذه التخويلات فقط هي التي غالباً ما تكون، في رأيي، مستفادة من المؤسسات الاجتماعية وما تفضي إليه من توقعات مشروعة» (10). لكن ما أن برزت العواقب المترتبة على نظرية رولز كلها حتى تحوّل ما كان «غالباً ما» إلى «دائماً»، بعد أن اتضح أن «مثل هذه التخويلات» لا يمكن أن يكون لها مصدر آخر. قد لا يعترض أرسطو على إمكانية حصول التخويلات بهذه الكيفية، إلا أنه أبعد من أن يقول إنها الكيفية الوحيدة. عدم الاعتراف بأن العدالة لها صلة بمنح الناس ما يستحقون إنما هو انحراف بائن عن التصور التقليدي الخاص بفكرة العدالة كإنصاف في نهاية الأمر.

إن اعتبار رولز أن لا أحد يمكن أن يقال عنه إنه يستحق شيئاً ما حقيقةً، وصلةُ هذا الاعتبار بفكرة الأنا من حيث هو «غير مثقَل جوهرياً» يتجلي في مناقشته للتطلعات المشروعة والاستحقاق الأخلاقي. يعترف رولز بأن رفض الاستحقاق في نظريته في العدالة كإنصاف يتعارض مع الحس العام، حيث يقول:

> هناك نزوع لدى الحس العام إلى اعتبار دخل المرء وثروته وغيرهما من الأمور المرغوبة في الحياة بصفة عامة، ينبغي أن يقع توزيعها وفق الاستحقاق الأخلاقي. إن العدالة هي السعادة من منظور الفضيلة، فحتى وإن كنا نقرّ باستحالة تحقيق هذا المثل أبداً، يبقى هذا التصور هو المناسب للعدالة التوزيعية ـ على الأقل من حيث المبدأ ـ وينبغي على المجتمع العمل على تحقيقه بقدر ما تسمح به الظروف. غير أن العدالة كإنصاف تعارض مثل هذا التصور الذي من المفروض ألا يقع الاختيار عليه كمبدأ في الوضع الأصلي، ذلك أنه لا يبدو صالحاً في تحديد المقياس المطلوب في هذا الوضع (311-310).

فإذا لم تكن هناك طريقة لتحديد المقياس المناسب لفضل الشخص أو قيمته الأخلاقية في الوضع الأصلي، فإن ذلك يعود إلى غياب نظرية جوهرية في الشخص سابقة على المؤسسات الاجتماعية، فلكي يمكن للاستحقاق الأخلاقي أن يزودنا بمقياس مستقل للعدالة، نحن في حاجة إلى نظرية جوهرية للشخص أو لقيمة الأشخاص حتى يكون لهذا المقياس معنى. لكن قيمة الأشخاص بالنسبة إلى رولز تأتي بعد المؤسسات، وليست مستقلة عنها، بحيث تبقى مزاعم الشخص الأخلاقية في انتظار حلولها.

يقود هذا المطلب إلى التمييز بين الاستحقاق الأخلاقي والتوقعات المشروعة. عندما يقوم الشخص بفعل ما، تشجعه عليه المؤسسات القائمة، فإنه يكتسب حينئذ بعض الحقوق، وليس قبل ذلك. وهكذا، نكون مخوَّلين الانتظار من المؤسسات أن تفي بما التزمت مكافأة الناس عليه؛ لكن ليس معنى ذلك أننا مخولون الانتظار من هذه المؤسسات التزام المكافأة على أي نوعٍ معين من المزاعم على وجه الخصوص.

> وعليه، لابد أن تكون هناك آلية قادرة على تحديد ما يمكن للبشر أن يكونوا مخوَّلين إياه، ملبية بذلك توقعاتهم المشروعة من حيث هي قائمة على مؤسسات اجتماعية. لكن ما هم مخولون إياه ليس

> مناسباً طرداً أو مرهوناً بقيمتهم الذاتية. إن مبادئ العدالة التي تضبط البنية القاعدية للمجتمع وتحدِّد واجبات الأفراد والتزاماتهم لا تشير إلى الاستحقاق الأخلاقي، وليس فيها ما يدعو إلى أن تكون الحصص موزعة على هذا الأساس (311).

إن مبدأي العدالة عند رولز لا يشيران إلى الاستحقاق الأخلاقي، لأنه لا أحد يمكن أن يقال عنه إنه أهل لشيء ما بالمعنى الدقيق للعبارة. كما أن سبب كون استحقاق الناس غير متناسب مع قيمتهم الذاتية أو مرهوناً بها يكمن ـ حسب رولز ـ في كون الناس ليس لهم قيمة ملازمة، أي ليس هناك قيمة ملازمة لهم، بمعنى أنها تخصهم جوهرياً، وهي في الوقت ذاته سابقة على المؤسسات العادلة التي تقرها أو مستقلة عنها.

> النقطة الأساسية هنا تفيد بأن مفهوم القيمة الأخلاقية لا تزودنا بمبدأ أولي للعدالة التوزيعية. علة ذلك أنه لا يمكن إدراج هذا المفهوم إلا بعد إقرار مبادئ العدالة والواجب الطبيعي والالتزام الأخلاقي... مفهوم القيمة الأخلاقية هو إذاً مفهوم ثانوي مقارنة بمفهومي الحق والعدالة، كما أنه لا يؤدي أي دور في التعريف الجوهري لتوزيع الحصص (312-313).

قد يتفق رولز مع فاينبرغ في أن «الاستحقاق مفهوم أخلاقي، بمعنى أنه سابق منطقياً على المؤسسات العمومية وقواعدها ومستقل عنها». لكنه مع ذلك، قد ينكر وجود أي «معيار مسبق لتعريفه» (313). ومن ثمة، فإنه يختلف مع فاينبرغ حين يقول إن «أحد الأهداف في [نظام الأهلية العمومي] هو منح الناس ما هم أهل له» (1970 : 86). بالنسبة إلى رولز، لا تهدف مبادئ العدالة إلى مجازاة الفضل ولا إلى منح الناس ما هم أهل له، وإنما إلى منح القيمة لتلك الحيازات والمواهب الضرورية لخدمة الصالح العام. يقول رولز في هذا الشأن:

> ليس هناك أي مبدأ في العدالة يهدف إلى مجازاة الفضل. المنافع المحصَّل عليها من المواهب الطبيعية النادرة مثلاً، ينبغي أن تخصص

> لتغطية تكاليف التدريب وتشجيع الجهود المبذولة في التعليم، إضافة إلى توجيه القدرات نحو ما يحقق أكبر قدر من الصالح العام. وعليه، فإن الحصص الموزعة على هذا الأساس غير مرتبطة بالقيمة الأخلاقية (311).

لتوضيح أولوية المؤسسات العادلة، على أساس الفضيلة والقيمة الأخلاقية، يقترح رولز تشبيهاً بالعلاقة بين قواعد المِلكية والقانون الذي يعاقب على السطو والسرقة، فيقول:

> هذا النوع من المخالفات وما ينجرّ عنه من فقدان الاستحقاق يفترض تأسيساً للملكية يكون قائماً على غايات اجتماعية مستقلة عنه وسابقة عليه. وبالفعل، فإن مجتمعاً ينظم نفسه بهدف مجازاة الاستحقاق الأخلاقي كمبدأ أول، فكأنما يريد في الوقت ذاته أن ينشئ مؤسسة للمِلكية من أجل معاقبة اللصوص. بهذا المعنى، المقياس القاضي بأن يكون لكل حسب فضله لا يمكن أن يقع الاختيار عليه في الوضع الأصلي (313).

هذا التشبيه محيِّر، ولا ندري إن كان كله يعمل فعلاً في صالح رولز، فمن الواضح أن مؤسسة الملكية لها بعض الأسبقية على المخالفات المرتبطة بها، لكننا لا نرى لماذا تكون التبعية في اتجاه واحد فقط، لاسيما وأن رولز يتبنى طريقة التوازن الانعكاسي. مثلاً أليس اعتقادنا صحة مؤسسة الملكية ناجماً عن قناعتنا أن السطو والسرقة خطأ؟ ألا تقلّ ثقتنا في مؤسسة الملكية إذا تبين أن من تصفهم باللصوص هم أخيار وأفاضل؟ ناهيك عن حالات أخرى متطرفة يمكن ذكرها، فإذا كانت المعايير والقواعد التي تحمي الحياة البشرية تستحق من دون شك الدفاعَ عنها لأسباب شتى، مثل المحافظة على حياة الناس، وتجنب المعاناة وما إلى ذلك، فهل من الخطأ المنطقي الظن أن الحجج المؤيدة لتحريم القتل تتضمن السماح لنا بمعاقبة القتلة؟

يبدو موقف رولز بشأن هذه المسألة مربكاً جداً، لاسيما وأنه

يقوم بالتمييز بين العدالة التوزيعية والعدالة الجزائية؛ مشيراً إلى أنه قد يكون من المناسب أن نحتفظ، في هذه الأخيرة بمفهوم ما له صلة بالاستحقاق الأخلاقي. القول إن توزيع الحصص ينبغي أن يتناسب مع القيمة الأخلاقية قدر الإمكان «لعل مصدره اعتبار العدالة التوزيعية كما لو كانت، نوعاً ما، تعارض العدالة الجزائية». لكن هذا التشبيه خاطئ في نظر رولز، في مجتمع محكم التنظيم نسبياً، «من يتعرضون للعقاب جراء خرقهم لقوانين عادلة من المفروض أنهم ارتكبوا عملاً مشيناً»، مادام الغرض من قانون العقوبات هو فرض احترام الواجبات الطبيعية الأساسية... ذلك أن العقوبات ما وجدت إلا لخدمة هذه الغاية». ثم يستطرد:

> إنها [أي العقوبات] ليست مجرد آلية لفرض ضريبة وتبعات على بعض أشكال التصرف، ومن ثمة توجيه سيرة البشر من أجل المنفعة المشتركة. بطبيعة الحال، تمنينا لو أن الأفعال التي يحرّمها قانون العقوبات لا ترتكب أصلاً! وعليه، فإن النزوع إلى ارتكاب مثل هذه الأفعال هو علامة على فساد الطبع؛ وفي مجتمع عادل، لا تسلَّط العقوبات القانونية إلا على من أبانوا عن هذا الطبع.
>
> من الواضح أن توزيع المنافع الاقتصادية والاجتماعية أمر مغاير تماماً. إن الترتيبات المعتمدة في هذا السياق لا تقابل، إن صح التعبير، قانون العقوبات، إذ إن معاقبة بعض المخالفات، في الحالة الأولى، يقابلها مجازاة على الجدارة الأخلاقية في الحالة الثانية. وظيفة التوزيع غير المتساوي للحصص هي تغطية نفقات التدريب والتربية والتعليم وجلب الأفراد نحو أماكن وجمعيات حيث تزداد الحاجة إليهم من وجهة النظر الاجتماعية وما إلى ذلك... النظر إلى العدالة التوزيعية والعدالة الجزائية على أساس التقابل خطأ فادح، كما أنه يشير إلى وجود قاعدة أخلاقية لتوزيع الحصص حيث لا قاعدة (314-315).

وخلافاً للمنافع الناجمة عن الترتيبات التوزيعية، فإن العقوبات والأمور المحظورة في قانون العقوبات ليست مجرد نظام تحفيزي

غير أخلاقي وجملة من الروادع الغرض منها التشجيع على بعض أشكال السلوك والثني عن البعض الآخر، فبالنسبة إلى رولز، الأفكار الأخلاقية ماقبل التأسيس، المستبعدة في حالة العدالة التوزيعية، تجد معنى ما لها في العدالة الجزائية بما يجعل العقاب يبدو متناسباً معها.

إن المشكلة التي تظهر مباشرة بعد ذلك تخص الكيفية التي تجعل هذا التفسير قابلاً للتطبيق على حالة الملكية والسرقة. إذا كانت العدالة الجزائية مختلفة عن العدالة التوزيعية، لأن لها ـ أصلاً ـ أساساً أخلاقياً سابقاً، فإنه سيكون من الصعب علينا أن نرى كيف يمكننا أن نستدل بمثال الملكية والسرقة على أسبقية المؤسسات الاجتماعية في ما يخص الفضيلة والجدارة الأخلاقية، إن كانت هذه الأسبقية لا تخص سوى العدالة التوزيعية. ولو طرحنا جانباً هذا الغموض النسبي، فسيكون السؤال الأساسي حول معرفة الكيفية التي يستطيع رولز أن يثبت بها فكرة الاستحقاق في العدالة الجزائية، من دون الوقوع في التناقض مع نظرية الأنا وما اتصل بها من المسلّمات التي تستبعد هذه الفكرة لغرض العدالة التوزيعية. إذا كانت تلك الأفكار ـ مثل المزاعم الأخلاقية السابقة على المؤسسات أو الجدارة الأخلاقية الكامنة ـ مستبعدة من نظرية العدالة التوزيعية، بحجة أن الأنا غير المثقل جوهرياً هو أنحف من أن يستطيع حملها، سيكون من الصعب فهم السبب الذي يجعل العدالة الجزائية مختلفة بأي شكل لافت للانتباه[3].

---

(3) في إحدى الهوامش (315) يذكر رولز فاينبرغ، في سعي ظاهر لتأييد زعمه هذا. غير أن فاينبرغ يمنح دوراً للاستحقاق في العدالة التوزيعية والعدالة الجزائية كلتيهما. ما يقوله فاينبرغ هو إن العدالة الجزائية تشير إلى ما يسميه بـ «الاستحقاق القطبي» (حيث يستحق المرء إما الخير أو الشر)، بينما العدالة التوزيعية تشير إلى استحقاق غير قطبي (حيث، مثلما هو الحال في المكافأة، البعض يستحق والبعض الآخر لا يستحق). لكن كلتا الحالتين تتضمنان الاستحقاق بالمعنى الأخلاقي ما قبل التأسيس (فاينبرغ 1970 : 62).

ألا تستبعد حجة الاعتباط ذاتها فكرة الاستحقاق كأساس للعقاب كما هو الحال في توزيع الحصص؟ أليس النزوع نحو ارتكاب الجرائم هو تماماً مثل النزوع إلى فعل الخير، نتيجة عوامل اعتباطية من الناحية الأخلاقية؟ وإذا لم تكن الحال كذلك، فلماذا لا تتفق الأطراف في الوضع الأصلي على تقاسم مصائر بعضهم بعضاً، سواء تعلق الأمر بالمسؤولية الجنائية أو بالترتيبات المتصلة بتوزيع الحصص؟ وبما أن الأطراف في الوضع الأصلي لا تعرف سوء حظ الشخص بسبب النشأة في ظروف اجتماعية وعائلية سيئة مؤدية إلى ارتكاب الجرائم، فلماذا لا تعتمد شكلاً من مبدأ الفرق للعقوبة كما لتوزيع الحصص، وتتفق حقيقة على اعتبار توزع التبعات الطبيعية والاجتماعية عبئاً مشتركاً بين الجميع؟

يؤكد رولز أن «من طالهم العقاب بسبب خرقهم لقوانين عادلة، فإنما بسبب عمل شائن ارتكبوه» ومن ثمة يستحقون العقاب (314). لكن لنفترض أن قيامي بعمل تخريبي ما، كرمي آجُرّة على زجاج نافذة مثلاً، فيه حرمان للجماعة من قسط من الهناء، فهل هناك ما يسوِّغ استحقاقي تحمّل جميع تبعات فعلي هذا، تماماً مثلما يستحق صانع النافذة الانتفاع بثمرة عمله كلها؟ قد يرد رولز أن «نزوعي إلى ارتكاب مثل هذا الفعل هو علامة على فساد الطبع». لكن إذا كانَ جهد العامل في صنع النافذة ليس علامة على حسن الطبع (بالمعنى الأخلاقي السابق على المؤسسات). ترى، ما الذي يجعل كسري للنافذة علامة على فساد هذا الطبع (بنفس المعنى)؟ من الواضح حسب رولز (103) أن من قاموا في ظل قانون جنائي عادل بما أعلن النظام أنه يعاقب عليه، سيعامَلون وفق ذلك فعلاً، وبهذا المعنى، هم «يستحقون» العقوبة. «لكن هذا المعنى للاستحقاق يفترض مسبقاً وجود آلية [جزائية]؛ ولا علاقة له

بمسألة ما إذا كان الغرض من هذه الآلية، منذ البداية، مرتبطاً بمبدأ الفرق أو أي مقياس آخر» (103).

قد يظن البعض أن المجرم يستحق العقاب بالمعنى الأخلاقي القوي لأنه يستحق وضاعة الطبع التي تعكسها إجراميته. لعل ذلك ما يدور بخلد رولز عندما يقول إن «النزوع إلى ارتكاب مثل هذه الأفعال هو علامة على فساد الطبع». وإن العقوبة تسلط على من كان لهم هذا الطبع. ولأن المخالف هو أقل شأناً بهذا المعنى، فهو يستحق الشقاء المسلَّط عليه. لكن، ومرة أخرى (حسب رولز، 104)، لا شك في أن هذه النظرة خاطئة. يبدو أن من بين النقاط الثابتة في أحكامنا المتروية أن لا أحد يستحق مكانه في توزيع المواهب والعيوب الفطرية أكثر مما يستحق أحد آخر النقطة التي ينطلق منها في المجتمع أول مرة. القول إن شخصاً يستحق طبعاً وضيعاً يمنعه من تجاوز عيوبه، يطرح هو الآخر إشكالاً، مادام هذا الطبع مرتبطاً إلى حد كبير بسوء حظ العائلة وبالظروف الاجتماعية التي لا يمكن أن يلام عليها. يبدو أن فكرة الاستحقاق لا تنطبق على مثل هذه الحالات. إلا أن ذلك لا يعني عموماً أن نظرية لاأخلاقية(*) (Non-moral) للعدالة التوزيعية هي منافية لنظرية عقاب أخلاقية أو قائمة على الاستحقاق، بل فقط للإشارة إلى أنه نظراً إلى الأسباب التي يقدمها رولز في رفضه لترتيبات توزيعية قائمة على الاستحقاق، لابد وأن تجعله يرفض أيضاً ترتيبات جزائية قائمة على هذا الاستحقاق نفسه.

ومع ذلك، فإن التعارض الظاهر بين ما يقوله رولز عن العدالة الجزائية والعدالة التوزيعية ليس فيه ما ينال من نظريته ككل. وحسب

(*) بمعنى أنها خاوية من الاعتبارات الأخلاقية.

طريقة التوازن الانعكاسي عنده، «الاستدلال هو مسألة تخص التأييد المتبادل بين عدد من الاعتبارات كي تصب كلها في قالب واحد يكسبها سمة النظرة المتماسكة» (21). لكن من زاوية النظرية ككل، نجد أن القليل منها متعلق بالنظرية الجزائية، ماعدا الإجراء المتصل بالاستساغة التي تضفيها على العدالة كإنصاف بالنسبة إلى من يؤيدون بشدّة فكرة العقاب القائمة على الاستحقاق، فإذا نجح التمييز الذي يقترحه رولز، فلن يكون هؤلاء في حاجة إلى الاختيار بين حدسهم الجزائي ومبدأ الفرق؛ أما إذا أخفق، فلابد أن يتخلوا عن هذا أو ذاك. وإذا بدت نظرية لاأخلاقية للعقاب، بعد تروٍّ، غير مقبولة، حتى ولو أخذنا بعين الاعتبار الطابع الاعتباطي في النزوع إلى الجريمة، فإن مبدأ الفرق ـ من حيث رفضه لفكرة الاستحقاق ـ سيصير هو الآخر محل سؤال جاد. أما إذا أثبت حدسنا كون المجرمين يستحقون العقاب، فإنه ليس بأكثر ضرورة من حدسنا كون الفضل يستحق الإثابة (وهو حدس متصل بالحس العام الذي يرفضه رولز صراحة)، فقد نضطر إلى تكييف حدسنا في اتجاه إثبات مبدأ الفرق عوض معارضته. هنا، سيُرفض الاستحقاق كأساس للترتيبات التوزيعية والجزائية فيزول بذلك تماسك النظرية.

غير أن مثل هذا الحل يعود بنا إلى صعوبات أكبر في نظرية تفيد بعدالة من دونَ استحقاق، وفي فكرة الأنا بوصفه ذاتاً مجردة جوهرياً من الحيازة، أو عارية من صفاتها التكوينية، في هذا السياق، يعارض نوزيك رولز بقوله إن الأسس التي يقوم عليها الاستحقاق ليست في حد ذاتها بحاجة إلى أن تكون مستحَقة كلها. لكن، وكما رأينا، اعتراض رولز على فكرة الاستحقاق لا يتعلق بالطرح الذي يدحضه نوزيك، بل خاصةً بفكرة الأنا بوصفه ذاتاً حائزة، غير مشوبة و«غير مثقلة جوهرياً». لا يؤيد رولز الفكرة التي تزعم أن الشخص

لا يستطيع أن يستحق أي شيء ينتجه إلا إذا كان يستحق كل ما يستعمله في إنتاج هذا الشيء، بل تلك التي تفيد بأن لا أحد يحوز شيئاً بالمعنى القوي والتكويني، الضروري كأساس للحيازة. لا يمكن أن يقال عن أحد إنه يستحق شيئاً ما (بالمعنى القوي السابق على المؤسسات)، لأنه لا يمكن القول عن أحد ما إنه يحوز شيئاً ما (بالمعنى القوي التكويني). تلك هي القوة الفلسفية في الحجة المتصلة بالطابع الاعتباطي عند رولز.

إن عمل الحجة الفلسفية المتصلة بالطابع الاعتباطي بهذه الصيغة يمكن استشفافه من خلال الانتقال من الحرية الطبيعية إلى تكافؤ الفرص، ومنه إلى التصور الديمقراطي كما يرسمه رولز [أي الانتقال] في شكل مراحل خلع الحيازة عن الشخص، فمع كل انتقال، يتبدى أنا سميكاً بسمات خاصة، ثم يتجرد تدريجياً من سمات اعتبرت في السابق لازمة لهويته كلما ظهر طابعها الاعتباطي، فتتضاءل حينئذ قيمتها، وتتحوّل من كونها عناصر تكوينية مزعومة إلى مجرد صفات منسوبة للأنا. هكذا، وكما رأينا سابقاً، يزيد ما يدخل في حكم ما هو لي وينقص ما يدخل في حكم ما هو أنا، إلى أن يتخلص هذا الأنا من مكوناته التجريبية كلها ويتحول إلى صفة الفاعل الماثل وراء موضوعات حيازته. لذلك، يمكن إعادة بناء المنطق الذي تقوم عليه حجة رولز بالشكل الآتي:

في أحد طرفي الطيف، قبل ظهور الحرية الطبيعية نفسها، توجد المجتمعات الأرستقراطية والمجتمعات الطائفية (Caste Societies) التي يكون مصير الشخص فيها مرتبطاً بمرتبته في السلم الاجتماعي الذي نشأ في ظله ولا يمكنه الانفصال عنه. هنا، مكانة الأنا محددة سلفاً وممتزجة بشروط حياته بشكل يكاد يكون نهائياً أما نظام الحرية الطبيعية، فينزع المكانة الثابتة عند الولادة كشرط تكويني

لا محيد للشخص عنه، وينظر إلى كل واحد على أنه حر، ضمن حدود ما تسمح به قدراته وحيازاته، في المنافسة قدر الإمكان والحصول على ثمار هذه المنافسة. إن نقل نظام الحرية الطبيعية لأساس التوقعات من المكانة الجامدة إلى الوضع الناجم عن العقد يجعله يصحح الطابع الاعتباطي في المجتمعات التراتبية من خلال النظر إلى الشخص نظرة ضيقة، إن جاز التعبير، منفصلاً ومتميزاً عن محيطه. ومع ذلك، يبقى هناك شيء من الاعتباط، لاسيما في شكل عوارض اجتماعية وثقافية، في نظام الحرية الطبيعية، لم يعد مصير الشخص، مثل مكانته الموروثة، خاضعاً لعوامل مفروضة (بالمعنى القوي والتكويني). ومع ذلك، يبقى مبدأ الحرية الطبيعية ينظر إلى الشخص، بعد تخليصه من قيوده الموروثة، كذات سميكة، محملة بالعوارض الاجتماعية والثقافية. هذا ما يفسر الانتقال إلى حالة تكافؤ الفرص التي تجرد الأنا من العوارض الاجتماعية والثقافية إضافة إلى مكانته الموروثة، في ظل نظام قائم على «استحقاق منصف»، تُفهم الفروق الطبقية والثقافية على أنها انعكاس للمجتمع أكثر من كونها انعكاساً للشخص. إن الذين لهم مواهب متقاربة و«نفس الإرادة في استعمالها، ينبغي أن يحظوا بنفس إمكانيات النجاح، وذلك بصرف النظر عن مكانتهم الأصلية في النظام الاجتماعي، أي عن فئة الدخل التي نشأوا في أحضانها» (73). هكذا، يوسع التصور الاستحقاقي في منطق الحرية الطبيعية فيعزو القليل من الأمور إلى الأنا والكثير منها إلى وضعه.

لكن حتى مبدأ تكافؤ الفرص، في مجازاته لجهد الشخص، ينظر إلى مجال الأنا نظرة مسرفة في الاتساع، إذ حتى «الجهد الذي يريد الشخص بذله يأتي متأثراً بقدراته الطبيعية ومهاراته والبدائل المتاحة أمامه. من المحتمل، مع التساوي في باقي الأمور، أن

يحرص مَنْ أسعفهم الحظ أكثر على بذل الجهد بحيث لا يبدو أن هناك ما يسمح بالطعن في أهليتهم لهذا الحظ» (312). ومع ذلك، يبقى الأنا مشروطاً فوق اللزوم، فحتى الطبع الذي يحدد الدافع عند الشخص، لا يمكن اعتباره عنصراً أساسياً فعلاً، في الهوية بسبب اعتباطيته. ذلك ما يفسر السبب الذي يجعل الانتقال إلى المرحلة الثالثة، أي مرحلة التصور الديمقراطي، الذي يتقمص فيه الأنا ـ بعد تجريده من الصفات العارضة المنسوبة إليه ـ نوعاً من الوضع المفارق للتجربة، حيث يكون غير مثقل جوهرياً، محدداً سلفاً وسابقاً على غاياته نفسها، إلى أن يغدو تلك الذات الخالصة من حيث الفعل والحيازة، المختصرة إلى أبعد الحدود، في نهاية الأمر. وهكذا، ليس طبعي وحده، بل أيضاً قيمي وأعمق قناعاتي، تدخل في حكم العرض، من حيث هي سمات لوضعي لا من حيث هي عناصر مكونة لشخصي. «أن يكون لنا هذا التصور للخير عوض ذاك لا يهم من وجهة النظر الأخلاقية. عندما نكتسب تصوراً ما نكون متأثرين بالنوع نفسه من العوارض التي جعلتنا لا نأخذ بعين الاعتبار جنسنا والطبقة التي ننتمي إليها» (Rawls 1975: 537). هذه هي الطريقة الوحيدة التي تمكننا من تحقيق مناعة الأنا وضمان استقلاليته النهائية أمام عالم يهدده دائماً بالاحتواء. كما لا يمكن ضمان أولية الأنا ووضعه كفاعل إلا إذا تم فصل مصيره عن مصير الصفات والغايات المنسوبة إليه وتخليصه من كونه ذاتاً خاضعة للظروف.

تلك هي النظرة إلى الشخص التي يرفضها بقوة كل من نوزيك ود. بيل. الأول يرفضها من باب الحرية الطبيعية، بينما يرفضها الثاني من باب مبدأ الاستحقاق، حتى وإن لم يبيّن كل واحد منهما بالتفصيل التصورَ البديل للأنا. كلاهما يعترضان بالقول إن حجة الطابع الاعتباطي، لو طبقناها بحذافيرها، ستؤدي حتماً إلى ذوبان

الشخص والتنصل من كل مسؤولية فردية واختيار أخلاقي، وفي هذا الصدد يقول نوزيك: «هذا النوع من الاستدلال لا ينجح في منع إدراج خيارات الشخص وأنشطته المستقلة (وعواقبها) إلا إذا نُسب كل شيء ذي بال حول الشخص إلى نوع من العوامل «الخارجية». وفي سياق اعتراضه على فكرة الحيازات المشتركة، يتساءل نوزيك أيضاً عما إذا بقي في تفسير رولز أيُّ تصور منسجم للشخص مضيفاً أنه إذا كان هذا التصور موجوداً، فهل يستحق هذا الشخص كل ذلك الهرج الأخلاقي الذي تثيره ليبرالية الواجب باسمه.

> على هذا الأساس، فإن الطعن في استقلالية الشخص ومسؤوليته الأولى على ما يقوم به من أفعال يعدّ طريقاً محفوفاً بالمخاطر بالنسبة إلى نظرية تسعى إلى دعم كرامة كائنات مستقلة وإلى احترام الذات، لاسيما بالنظر إلى تلك القيمة التي يحتلها خيار الشخص (بما في ذلك نظرية الخير) في هذه النظرية. إننا لنشك في ما إذا كانت الصورة غير الممجدة للكائنات البشرية، التي توحي بها نظرية رولز، قادرة على أن تكون متفقة مع الكرامة البشرية التي تتوخاها هذه النظرية وتحاول تجسيدها (1974: 214).

أما د. بيل، فيسوق اعتراضه في شكل عبارة شاعرية مختصرة جاءت على هذا النحو: «لقد اختفى الشخص ولم يبق إلا الصفات» (1973: 419). وإذ يسعى رولز لضمان استقلالية الأنا بفصله عن العالم، كما يقول منتقدوه، ينتهي الأمر به إلى القضاء على هذا الأنا في سعيه للمحافظة عليه.

لنلخّص إذاً، إعادة بنائنا للنقاش الدائر بين رولز ونوزيك حول مسألة الاستحقاق: يبدأ نوزيك بالقول إن الطابع الاعتباطي في الحيازات لا يلغي الاستحقاق لأن هذا الأخير يمكن أن يخص ليس ما قد أحصل عليه فحسب، بل أيضاً ما اتَّفَقَ أن صار بحوزتي، من دون أن تكون حيازتي له غير مشروعة. أما رولز، فيثير مسألة التمايز

بين الأنا وحيازاته بالمعنى القوي، مدعياً أنه ليس هناك بالمعنى الدقيق شيء عندي «أنا» كذات خالصة للحيازة؛ أي ليس هناك شيء لصيق بي عوض أن يكون متصلاً بي. لا شيء عندي، على الأقل بالمعنى القوي التكويني للحيازة الذي هو ضروري كأساس للاستحقاق. يرد نوزيك على ذلك أن مثل هذه الحجة لا يمكنها أن تصمد طويلاً، لأنها تفضي بنا إلى ذات هي من التجرد من الصفات المحددة تجريبياً، ما يجعلها مرة أخرى أشبه بالذات المفارقة عند كَنْت، على الرغم من حرص رولز على تفاديها. هذه الحجة لا تفلح في جعل الفرد منيعاً إلا بجعله غير مرئي، مما يدعو إلى إعادة النظر في الكرامة والاستقلالية اللتين تسعى هذه الليبرالية إلى ضمانهما قبل أي شيء آخر.

المزاعم الفردية والاجتماعية: من يملك ماذا؟

لنوزيك اعتراض آخر، مستقل عن الأول، يمكن أن نسوقه بهذه الصيغة: حتى وإن كان رولز محقاً في قوله إن الطابع الاعتباطي يبطل الحيازة الفردية، ومن ثمة الاستحقاق، فإن مبدأ الفرق لا يكون هو النتيجة الحتمية، إذ من الممكن أن نعتمد تصوراً آخر، مثل مبدأ الحرية الطبيعية. من هنا، نجد نوزيك يفضل الانطلاق مما يسميه بـ «نظرية التخويل» (Entitlement Theory). علة ذلك أنه حتى وإن لم يكن أي شخص مستحقاً لأي من حيازاته الطبيعية، إلا أنه من الممكن أن يبقى هذا الشخص مخولاً إياها وما ينجم عنها.

حسب هذا الرد، فإن الاستدلال الذي يستعمله رولز في إثبات مبدأ الفرق يبقى، في أحسن الأحوال، ناقصاً عندما يكتفي بحجة الطابع الاعتباطي للحيازة. إن الادعاء أن الأفراد، من حيث هم كذلك، لا يستحقون حيازاتهم، أو لا يحوزونها، لا يؤدي بالضرورة

إلى القول إن المجتمع ككل يستحق هذه الحيازات أو يحوزها، فإذا كان مجرد اتصافي عَرَضاً بصفات لا يجعلها حيازات لي، فلماذا تكون آلياً حيازات مشتركة، كما يبدو عند رولز؟ لماذا لا تكون حيازات من دون حائز؟ فإذا لم يجز القول إنها لي، بأي حق نستنتج من ذلك أنها للجماعة؟ ترى، هل نسبها إلى الجماعة هو أقل عرضية واعتباطية من وجهة النظر الأخلاقية؟ في هذه الحالة، لماذا لا يُنظر إليها على أنها حيازات عائمة، غير تابعة مسبقاً لأي ذات حائزة، فردية كانت أو جماعية؟

نحن هنا في حاجة، إذاً، إلى مزيد من الدقة في ما يخص شروط العلاقة بين الشخص والمواهب التي يحملها. إن هناك ثلاث طرق وصف تبدو كافية لتغطية الحالات الممكنة. بحسب المعنى المقصود من الحيازة، فقد أوصف إما بالمالك أو الحارس أو المؤتمن على المواهب التي أحملها. تفترض فكرة الملكية، في أقوى صيغها، أن يكون لي الحق المطلق، غير المشروط والحصري في مواهبي. أما في صيغها الأكثر اعتدالاً، فهي تعني أن لي على هذه المواهب بعض الامتيازات، وحتى وإن لم تكن حقوقي عليها غير محدَّدة إلا أنها أكثر اتساعاً من حقوق أي أحد غيري. هذا هو المعنى للحيازة الفردية المعتمد في مواجهة حجة الطابع الاعتباطي عند رولز.

فلو كان رولز على صواب، بحيث لا يجوز أن أوصف بالمالك لحيازاتي وخصائصي، لا يبقى هناك إلا تفسيران: **إما** فكرة الحراسة التي تنفي الملكية الفردية في صالح مالك أسمى **أو** ذات حائزة يكون الفرد وكيلاً لها، فالقول إني حارس للمواهب التي أحملها معناه أن هذه المواهب ملك لذات ما أخرى أنمي هذه المواهب واستغلها باسمها، أو بفضلها. إن الحيازة بهذا المعنى تذكرنا بفكرة الملكية عند المسيحيين الأوائل الذين كانوا يقولون إن الملك لله وحده وما

الإنسان إلا حارس لما بين يديه؛ وهذه فكرة تروق مختلف التصورات الجماعاتية لمعنى الملكية[4].

أما حسب التصور الثالث، فأنا لست لا مالكاً ولا حارساً، بل مؤتمنا للحيازات والخصائص التي تصادف أن حصلت لشخصي، فكرة الائتمان هذه لا تفترض ذاتاً حائزة أخرى تعود إليها هذه الحيازات في نهاية الأمر، وإنما لا ملكية أصلاً. وصفي مؤتمناً على حيازات طبيعية يغني عن طرح السؤال حول المالك النهائي لها مادام وضعها بين يدي لا يتبعه أي زعم مني أو من غيري بشأن ملكيتها.

الآن، في ما يتعلق بأشكال التصور الثلاثة هذه، يرى نوزيك أن حجة رولز المنطلقة من الطابع الاعتباطي حتى وإن نجحت في إبطال الحيازة الفردية، وبالتالي الاستحقاق، فإنها لا تصب إلا في سياق الشكل الثالث (أي اعتبار الأفراد مؤتَمَنين على الحيازات) لا الشكل الثاني. لكن إذا كانت تلك هي حدود الحجة، فإنها لا تقود إلى مبدأ الفرق. علة ذلك أن هذا المبدأ لابد أن يفترض الشكل الثاني من التصور، القاضي باعتبار الفرد حارساً للحيازات التي يعود نوع من

---

(4) كتب القس فرنون بارتلت (1915: 97-98) يقول: إن «التصور المسيحي الأصلي» اعتبر حقوق ملكية أي فرد من حيث هي «نسبية تماماً، ليس فقط من باب حقوق الله المطلقة بوصفه الخالق والمالك لكل من الأشياء والأشخاص جميعاً، بل أيضاً من باب حقوق المجتمع الأساسية أو الفرعية، من حيث هو الممثل للخير العام. في هذا الصدد، خير الفرد هو مجرد حصة تابعة، حصة ينبغي تحديدها بحقوق جميع الآخرين في العيش الكريم... أما المبادئ التطبيقية المنجرة عن ذلك (مثل حراسة الملكية باسم الله والمجتمع والواجب الأخلاقي القاضي بالوفاء في هذه العلاقة كشرط يخضع له كل حق فردي) فهي من التجذر في تعاليم المسيح ـ لاسيما في أقواله المأثورة ـ ما يغني عن الاستدلال عليها». هذا، ويستشهد القس هنا بالقديس بولس في رسالته إلى الكورنثيين [وهم قوم مترفون]، حيث يقول: «ترى، من فضَّلكم عن الآخرين؟؟ وما الذي تملكونه ولم تُرْزَقوه؟؟ وإذا أرزقتموه، فلماذا تتباهون به كما لو لم ترزقوه؟؟؟»، انظر: St. Paul, I *Corinthians* iv. 71.

الحق المسبق فيها إلى الجماعة ككل. إذاً، كل ما في الطابع الاعتباطي أنه يعني أنني مؤتمن على الحيازات التي ليست ملكاً لأي كان على وجه الخصوص، يستحيل علينا التسليم بأن الجماعة تملكها أكثر مما أملكها أنا، وتصير كما لو سقطت الحيازات، وكذا المنافع الناجمة عنها، مانّا (manna) من الجنة (الصورة هي لنوزيك)، لا تحمل أي علامة على صاحبها وغير متصلة بأي ذات حائزة، فرديةً كانت أو اجتماعية.

لكن، كيف ينبغي توزيع هذه الحيازات بعد ذلك؟ على أي أساس يجب تقدير المزاعم المتنازعة علي هذه النعم الآتية من السماء من تلقاء ذاتها؟ من وجهة نظر الاستحقاق، لا يبدو أن هناك ما يدعو إلى الاختيار بين ترك هذه الحيازات أينما سقطت ومحاولة توزيعها بشكل ما. اللهم إلا إذا سلمنا باستحالة التوزيع في ظل مثل هذه الظروف أو اعتبرناه مسألة لا تحمل مضموناً أخلاقياً، فإن مزاعم الناس حولها يجب أن تقوم على اعتبارات غير اعتبارات الحيازة والاستحقاق. إن هذه مسألة يبدو رولز ونوزيك مستعدين للاتفاق حولها. لكن ما عسى أن تكون هذه الاعتبارات؟ هاهنا يختلف الاثنان، إذ يظن كل منهما أنه قادر على الإتيان باعتبارات غير متصلة بالاستحقاق، كفيلة بتجاوز الاستحالة في اتجاه تأييد تصوره.

في ما يخص نوزيك، فإنه يرى أن غياب الاستحقاق من شأنه العمل في صالح الإبقاء على الحيازات أينما وقعت، على الأقل بعدما نتفق على أن الأشياء لا تأتي إلى هذه العالم هكذا مثل المن والسلوى من الجنة، بل تأتي وهي مملوكة ومنسوبة إلى أشخاص معينين.

> مادامت الأشياء تأتي إلى الوجود وهي مملوكة (أو لنقل إن هناك، على الأقل، اتفاقاً مسبقاً حول الكيفية التي يجب أن يكون عليها ذلك)، فلا داعي إذاً إلى البحث عن صيغ لتوزيع أشياء غير

مملوكة... وعليه، فلا مجال لطرح هذا السؤال: «ماذا سيحدث لهذه الأشياء وما عسانا أن نفعل بها؟». وبما أننا نعيش في عالم غير عالم المن والسلوى، الأشياء لابد أن تُصنع أو تحوَّل فيه على يد أناس، فليس هناك طريقة أخرى في التوزيع تستدعي وجود نظرية في التوزيع تكون نظرية لها (1974: 219).

ثم يردف نوزيك قائلاً إنه لو كان هناك شخص بحيازة لا ينازعه فيها أحد، فإنه حتى وإن لم يكن مستحقاً لتلك الحيازة فهو مخول إياها وكلَّ ما ينجم عنها، على نحو لا ينال مما هو مخول لغيره. يقول: «سواء كانت الحيازات الطبيعية لدى الأشخاص اعتباطية من الناحية الأخلاقية أو لم تكن، فإن أصحابها مخوَّلون إياها وكل ما ينجم عنها» (1974: 226).

أما بالنسبة إلى رولز، فإن غياب الاستحقاق الفردي يدعو إلى اعتبار توزع المواهب باعتبارها حيازات مشتركة. غياب الاستحقاق أو تصور الفضل قبل المؤسسات يشير إلى أن المؤسسات غير مقيدة ـ في سعيها لتحقيق الفضيلة الأولية للعدالة الاجتماعية ـ بمزاعم أخلاقية سابقة. بهذا المعنى، التشبيه بالمن والسلوى من الجنة في محله. إن مجموعة الحيازات الموهوبة عن طريق الحظ ليست ـ من حيث هي كذلك ـ عادلةً وليست لاعادلة، «إنها فقط وقائع طبيعية. ما هو عدل أو لاعدل هو الطريقة التي تتعامل بها المؤسسات مع هذه الوقائع» (102). وعليه، ليس هناك ما يدعو إلى ترك الحيازات والمنافع الناجمة عنها في المكان الذي سقطت فيه، فليس في ذلك إلا تأكيد للطابع الاعتباطي في الطبيعة. عندما نكتشف أن الفضيلة والألقاب قائمة على المؤسسات عوض أن تقيدها، نعلم لماذا يجب علينا السعي إلى العدالة بكل قوة وليس إلى تجميد الاعتباط في مكانه.

لكن ماذا يمكننا فعله في سبيل تجاوز الانسداد الأخلاقي

الظاهر، الناجم عن غياب مزعوم للاستحقاق؟ في هذا السياق، نجد نوزيك مستعداً للموافقة على أن الناس قد لا يستحقون حيازاتهم الطبيعية، إلا أنه يقول إنهم مخولون إياها رغم ذلك. «إذا كان أناس يملكون «x» (بصرف النظر عن استحقاقهم لما يملكون) ولم تكن هذه الحيازة على حساب حق أي شخص آخر على «x» أو أهليته له (بالمعنى الذي يقصده ج. لوك) وأن «y» ناجم عن «x» على نحو لا يقع فيه ـ هو الآخر ـ الاعتداء على حقوق الآخرين وما هم مخولون إياه (بالمعنى الذي يقصده ج. لوك دائما)، فإن الشخص يصير مخولاً «y»» (1974 : 225). غير أن نوزيك لا يبيّن لماذا الأمور هي هكذا، كما أنه غير واضح بشأن ما يتمثل فيه، بالضبط، الاختلاف بين الاستحقاق والتخويل. يتفق رولز وفاينبرغ على أن «الاستحقاق هو مفهوم أخلاقي بمعنى أنه سابق منطقياً على المؤسسات العمومية وقواعدها ومستقل عنها» (فاينبرغ 1970 : 87). أما التخويل فهو ـ بالعكس ـ زعم لا يظهر إلا عندما تكون هناك قواعد أو شروط مخوِّلة عبر مؤسسات قائمة؛ وهو ما يصفه رولز بالتوقعات المشروعة المنبثقة من مؤسسات اجتماعية. إن هذه النظرة تقود، عند إنشاء المؤسسات أو تقييمها، إلى اعتبار الحقوق خالية من أي قوة أخلاقية أو نقدية مادامت مشتقة من المؤسسات، فتقدير مدى عدالة مؤسسة ما في ضوء ما الناس مخولون إياه سيكون مثل الحكم على صحة قاعدة ما على أساسَ الزعم المنبثق من هذه القاعدة ذاتها. تذكيراً بنقاشنا السابق، يتعلق الأمر هنا بالبحث عن معيار للحكم مستغرق كله في موضوع الحكم. هذا هو السبب الذي يجعل مفهوم التخويل عاجزاً عن توفير مبدأ العدالة الأول. وكما يشرح رولز، إن هذا المفهوم «يفترض وجود آلية تعاونية، مما يجعله فاقداً الصلة بمسألة ما إذا كانت إقامة مثل هذه الآلية واجبة أصلاً، سواء وفق مبدأ الفرق أو أي مقياس آخر» (103).

لم يتقبل نوزيك أبداً هذه الصعوبة، إذ تجده يعتمد صراحة لغة التخويل عوض لغة الاستحقاق، لكن من دون الإقرار بكونها (أي هذه اللغة) أضعف من الناحية الأخلاقية، ففي التعبير الذي يستعمله نوزيك، نجد مفهوم التخويل يقوم عنده مقام مفهوم الاستحقاق، لكن من دون إثبات قوته الأخلاقية السابقة على المؤسسات. إنه ينطلق من المقدمة التي تفيد أن «الناس مخولون حيازاتهم الطبيعية» ليقول إن الناس مخوَّلون المنافع الناجمة عن هذه الحيازات (1974: 225-226). ومع ذلك، لا نجده أبداً يقول لماذا الناس مخولون حيازاتهم على النحو الذي يفيد بمعنى يكون من القوة ما يسمح بنفاذ الحجة.

يبدو نوزيك تارة وكأنه يزعم أن الناس مخولون الأشياء التي «وجدوها بحوزتهم فقط، من دون أن تكون حيازتهم لها غير مشروعة»، ويبدو أن حيازاتهم الطبيعية هي من ضمن هذه الأشياء. غير أن حيازة شيء ما، بطريقة ليست غير مشروعة، هو أمر آخر غير التخويل إياها، إنها مجرد حيازة بغير معنى محدَّد، حتى وإن كان ذكائي أو قوتي البدنية أو صحتي الجيدة من بين الأشياء، التي هي لي، بطريقة ليست غير مشروعة، لا يعني أنني مخول هذه الأشياء لأن التخويل يقوم كما رأينا على آلية ما للتعاون تكون سارية المفعول مسبقاً.

كما يبدو نوزيك تارة أخرى كأنه، بالعكس، يقول إن الناس مخولون حيازاتهم الطبيعية والمنافع الناجمة عنها بمعنى معيّن للتخويل، سابق على المؤسسات الاجتماعية؛ أي بمعنى قريب من معنى الاستحقاق (حيث يقول «لسنا في حاجة إلى أن تكون أسس الاستحقاق هي نفسها مستحقة تماماً») لأن ذلك سيتطلب مني أن أكون حائزاً بالمعنى القوي للحيازة، المتفق مع أساس الاستحقاق، مما يتطلب بدوره نظرية في الشخص تفيد بحيازتي لأشياء ما، على

الأقل، من حيث هي مكونة للأنا لا مجرد صفات له. غير أن نظرية نوزيك في الشخص تبدو مستعصية على الفهم حينما يشتكي من أن الأنا «المطهَّر» الوارد ضمنياً في نظرية رولز يبدو متعارضاً جذرياً مع أفكارنا العادية حول ذواتنا باعتبارنا كائنات «سميكة لها سمات خاصة» (1974: 228). كما نجده يعترض على فكرة الأنا «الخالص»، إذ يرى أنه حتى ولو كان هذا الأنا متماسكاً، إلا أنه يهدد ـ في ما يبدو ـ ليس الاستحقاق الفردي فقط، بل أيضاً تلك الأفكار الضرورية غاية الاستقلالية الفردية، المسؤولية والكرامة البشرية واحترام الذات لنفسها، أي تلك الأفكار التي تسعى ليبرالية الواجب إلى إثباتها (1974: 214)، فمن الواضح أن الأمر يتعلق هنا باعتراضات قوية، غير أنها لم تصل إلى حد صياغة نظرية جوهرية في الشخص تستطيع أن تحفظ لهذا الشخص «سمكه بسمات خاصة» وتتفادى الصعوبات الأخلاقية والإبستيمولوجية التي يذكرها رولز في ما يخص الأنا المثقل بالعوارض، فمجرد إثبات ما لا يمكن إنكاره نوعاً ما. أي أن لنا «سمكاً بسمات خاصة» ـ هو شيء، ومحاولة البرهنة كيف يمكن أن يكون ذلك صحيحاً على نحو لا يكون خاضعاً فيه لحالات عدم الانسجام المنافسة والمرتبطة بأنا كله تجسيد، ومشروط كلياً لما يحيط به وخاضع دائماً للتحول بفعل التجربة، هو شيء آخر. لذلك، فإن الحل الذي يقترحه نوزيك للخروج من الانسداد قد لا تكون له سوى أهمية نقدية فقط.

لننظر الآن في محاولة رولز، فإذا عجز نوزيك عن البرهنة على أن غياب الاستحقاق الفردي يؤدي إلى افتراض مؤداه وجوب ترك الحيازات الطبيعية أينما سقطت، فإلى أي مدى نجح رولز في البرهنة على الافتراض المثبت للحقوق الاجتماعية على هذه الحيازات؟ يقول نوزيك إن رولز يذهب إلى أن «لكل واحد قسطاً من التخويل أو المزاعم حول جميع الحيازات الطبيعية (التي ينظر إليها كحيازات

مشتركة)، من دون أن يكون لأحد أفضلية في ذلك» (1974 : 228). ويبدو، فعلاً، أن فكرة الحيازات المشتركة عند رولز تفيد بهذا المعنى. لكن السؤال يبقى مطروحاً حول نوع «التخويل أو الزعم»، والكيفية التي يمكن إثبات صحته بها. للإجابة عن هذا السؤال، هناك إمكانيتان مطروحتان أمامنا: الادعاء الاجتماعي العام للحق على جميع الحيازات الطبيعية يمكن أن يكون إما ادعاء بالاستحقاق أو ادعاء بالتخويل أو التوقع المشروع. أما إذا كان الأمر متعلقاً بالاستحقاق، فإن هذا الادعاء يمكن، في أحسن الأحوال، فهمه في نظرية رولز بطريقة غير محددة، لأن الغاية من الحجة القائمة على الاعتباطية ليست، كما رأينا، سوى إبطال لفكرة الاستحقاق الفردي من دون أن ينجم عن ذلك بالضرورة استحقاق اجتماعي. أضف إلى ذلك أنه لكي يتسنى للجماعة ككل أن تستحق الحيازات الطبيعية الموجودة لديها والمنافع المنبثقة منها، لابد من افتراض مكانة ما للمجتمع تكون سابقة على المؤسسات ويفتقر إليها الأفراد، لأنه ليس هناك من وسيلة أخرى لإثبات حيازة الجماعة بالمعنى القوي والتكويني، الضروري للحيازة كأساس للاستحقاق. لكن مثل هذه الفكرة تتعارض مع افتراضات رولز الفردانية، لاسيما مع عدم اعتباره المجتمع «كلاً عضوياً له حياته الخاصة، منفصلاً عن حيويات أفراده في علاقات بعضهم ببعض وأسمى منها» (264).

لذلك، سيكون البديل هو النظر إلى مزاعم المجتمع في مجال توزيع الحيازات كأهلية حاصلة بحكم توقعات مشروعة ناجمة عن مؤسسات اجتماعية «أقيمت من أجل تحقيق غايات اجتماعية سابقة ومستقلة» (313)؛ أي سابقة ومستقلة تجاه التخويل ذاته. قد يرى رولز، في هذا الصدد، أن مبدأ الفرق لا يفترض بعض المكانة للمجتمع تكون سابقة على المؤسسات، ناكراً في الوقت نفسه هذه المكانةَ عن الأفراد، بل يفترض اتفاق الأطراف في الوضع الأصلي

على اعتبار توزع المواهب الطبيعية حيازات مشتركة وعلى تقاسم المنافع الناجمة عن هذا التوزع. إن فكرة المجتمع كمالك للحيازات الطبيعية التي يعتبر الأفراد حراساً لها هي، إذاً، نتيجة للوضع الأصلي لا كمقدمة له.

ومع ذلك، يبقى السؤال مطروحاً عن «الغايات الاجتماعية السابقة والمستقلة» المذكورة ومصدر هذه الأولية وهذه الاستقلالية، إذ لابد أن يكون لمزاعم المجتمع في توزيع الحيازات معنى ما قبل ظهور المؤسسات. كما أن بعض المزاعم الاجتماعية في توزيع الحيازات قد تبدو افتراضاً ضرورياً للاتفاق الحاصل في الوضع الأصلي، وإلا اضطرت الأطراف إلى التداول بشأن الكيفية التي يتم بها توزيع حصص لم تتحقق (بعد) حيازتها المستحقة لها كي تستطيع توزيعها. يقول نوزيك في هذا الشأن:

> هل يقع للناس في الوضع الأصلي أن يتساءلوا عما إذا كان لهم الحق في تقرير الكيفية التي يتم بها توزيع كل شيء؟ لعلهم يظنون، وهم يقررون هذه المسألة، أنه يجب عليهم أن يفترضوا أنهم مؤهلون لذلك؛ مما يعني أن الأفراد لا يمكن أن تكون لهم أهلية خاصة لحيازة أشياء (وإلا لاستحال عليهم الحق في تقرير الكيفية التي يتم بها توزيع الحيازات جميعاً) (1974: 199، هامش).

قد يرد رولز على هذا الموقف بأن ليس هناك افتراض لأي مزاعم اجتماعية سابقة، مادامت الأطراف في الوضع الأصلي لا تواجه، بالمعنى الدقيق للكلمة، مسائل أخلاقية تجعلهم يتساءلون عن الكيفية التي ينبغي أن يتم بها توزيع الحصص (لأن ذلك يفترض، فعلاً، أن يكون لهم «حق» سابق في التقرير) بل فقط مسألة تدبرية تتعلق بالكيفية التي تجعلهم (نظراً إلى القيود المفروضة على المعلومات وما إلى ذلك) يفضلون أن يتم بها توزيع الحصص الفردية من باب المصلحة الشخصية. كما قد يذكرنا رولز، هنا، بأن الوضع الأصلي ليس موقعاً للتوزيع وإنما طريقة في التفكير.

ومع ذلك، نريد أن نعرف ما الذي يجعل هذه الطريقة في التفكير مناسبة للمسائل المتصلة بالعدالة التوزيعية وما إذا لم تكن صحة هذه الطريقة ذاتها متوقفة على أهلية الأطراف في الوضع الأصلي لمزاعم سابقة على جميع الحيازات الطبيعية، فحتى وإن كانت هذه الأطراف تفكر، من باب التدبّر، بالطريقة التي يفترض رولز أنها تفكر بها، لا يتضح لنا مباشرة ـ في غياب مزاعم اجتماعية مسبقة ـ لماذا يجب أن يقرر اختيارهم الجماعي طريقة عادلة في توزيع هذه الحيازات. هذا التساؤل يؤدي بنا إلى قضيتي الاستدلال والكيفية التي يفيد بها ادعاء الوضع الأصلي إثبات المبادئ الناجمة عن ذلك. إذا كانت مزاعم المجتمع في ما يخص توزيع الحيازات الطبيعية يمكن أن تبرَز كحاصل للاتفاق الأصلي عوض أن تكون مقدمة له، فسيكون رولز قد فك الانسداد في صالح مبدأ الفرق من دون الحاجة إلى افتراض زعم سابق للاستحقاق للمجتمع ككل. لكن إذا كانت فكرة الحيازات المشتركة لابد أن تظهر، من جهة أخرى، على أنها افتراض للاتفاق الأصلي، فإن رولز لن يكون في هذه الحال قد استطاع تجاوز الانسداد إلا من خلال اعتماد ضمني على فكرة الاستحقاق الاجتماعي، ومن ثمة على ذات أوسع للحيازة هي الجماعة التي تعتبر صاحبة الحيازات التي هي عند كل فرد. مرة أخرى، ستقتحم النظرة البينذواتية مشروع رولز الفرداني، حتى وإن كان من المحتمل أن تفضي هذه النتيجة إلى ضرر كبير لأخلاق الواجب التي يريد رولز الدفاع عنها. إنها نتيجة سأحاول أن أبين كيف أن نظرية رولز في العقد غير قادرة على تفاديها.

ـ 3 ـ
نظرية العقد ومسألة التبرير

في تقديرنا لصحة مبدأ الفرق عند رولز، نجد أنفسنا، في نهاية المطاف، أمام مسألة التبرير، لاسيما توضيح السبب الذي يجعل الوضع الأصلي يزودنا، أصلاً، بطريقة مناسبة في التفكير حول العدالة، فحتى لو افترضنا، من باب الاستدلال، أن الأطراف في الوضع الأصلي ستختار حقيقةً المبادئ التي يقول رولز إنها ستختارها، فما الذي يجعلنا نجد في ذلك ما يحملنا على الاعتقاد أن هذه المبادئ عادلة؟ يقول رولز إن مبادئ العدالة هي تلك المبادئ «التي من المفروض أن يتقبلها أشخاص أحرار وعقلانيون، حريصون على خدمة مصالحهم الخاصة في وضع أصلي قائم على المساواة (11)، وإن هذا الوضع الأصلي هو «الوضع الأول المناسب الذي يضمن صفة الإنصاف في الاتفاقات الأساسية المتوصل إليها في كنفه» (17). «فلو فهمنا مسألة التبرير بهذا الشكل، فسيكون حلها عبر الوصول إلى صيغة ما للتداول: في هذه الحالة، علينا أن نثبت أياً من المبادئ يحسن بنا اعتمادها لكونها مبادئ عقلانية بالنظر إلى فكرة التعاقد. هكذا يتم ربط نظرية العدالة بنظرية الاختيار العقلاني» (17).

ومع ذلك لا يتضح لنا، بصورة مباشرة، كيف يضفي الوضع

الأصلي مكانة أخلاقية على نتائج حالة من الاختيار العقلاني؛ كما لا نرى فيمَ تتمثل القوة المسوغة للحجة المستفادة من الوضع الأصلي. هذا بالإضافة إلى أن مسألة التبرير تزداد تعقداً عندما يبدو رولز معتمداً على نوعين مختلفين من التبرير في الوقت ذاته: **النوع الأول** يعتمد طريقة التوازن الانعكاسي، بينما يعتمد **النوع الثاني** نظرية العقد الاجتماعي المعهودة. غير أن التمييز بين دور كل منهما يطرح بعض الصعوبات (Lyons, *Reading Rawls*: 141-168).

لكن، لنطرح الآن هذه الصعوبة جانباً من أجل التركيز على الجانب التعاقدي في العدالة كإنصاف، فمادامت مبادئ العدالة تعتمد في الاستدلال عليها على فكرة التعاقد، ففيم إذاً تتمثل القوة الأخلاقية لهذه الفكرة؟ البحث في هذه المسألة يجب أن يزودنا باختبار آخر للتماسك الداخلي، في تصور رولز، ومدى الاتفاق، عنده، بين نظرية العدالة ونظرية الشخص المربوطة بها. هكذا، سأحاول أن أبين أن الحجة المنطلقة من الوضع الأصلي لا يمكن اعتبارها مسوغة للنتائج المترتبة عليها إلا بإلحاق أضرار معتبرة لبعض الافتراضات الإرادوية والفردانية الأخرى التي هي افتراضات مركزية في مشروع أخلاق الواجب.

أخلاقية العقد

ينسب رولز نظريته في العدالة إلى نظرية العقد الاجتماعي التقليدية التي يعود الفضل فيها إلى كل من جون لوك وروسو وكَنْت على أساس أن «الفكرة المرشدة» في هذه النظرية تقضي بأن تكون مبادئ العدالة موضوع اتفاق أصلي. وعليه، فإننا «نتصور أن من انخرطوا في تعاون اجتماعي قد اختاروا معاً، في موقف جماعي، المبادئ التي يعود إليها تحديد الحقوق والواجبات وتقاسم

المنافع الاجتماعية» (11). لقد اقتضت صياغة العقد الاجتماعي، كما يرى رولز، أن تكون هناك «مجموعة من الأشخاص مطلوب منها أن تقرر بشكل نهائي ما يُعتبر عدلاً أو لاعدلاً بين أفرادها»، على أن تكون المبادئ التي سيختارونها هي التي «تضبط كل طعن في المؤسسات أو سعي لإصلاحها» (12-13). وبهذا المعنى، يظهر العقد الأصلي على أنه نوع من العقد العادي، وإن كان على نطاق أوسع.

لكن الاتفاق الأصلي، بالنسبة إلى رولز، وإلى القائلين بنظرية العقد قبله، لم يكن عقداً تاريخياً فعلياً، بل هو مجرد افتراض (12). لذلك لا تتوقف صحته على بنوده التي يكون قد تم الاتفاق عليها فعلاً، وإنما على الفكرة المفيدة بأن هذه البنود هي التي كان الاتفاق سيقع عليها في ظل الشروط الافتراضية المطلوبة. إن فكرة العقد الاجتماعي الافتراضي عند رولز هي في الواقع أكثر خيالاً منها عند غيره بمعظمهم، فما يميز هذا العقد عند رولز ليس كونه لم يقع أبداً في الحياة الفعلية للناس فقط، وإنما يبدو وكأنه وقع بين نوع من الكائنات لم توجد أبداً، أي كائنات مصابة بأمنيزيا مستفحلة يشترطها ستار الجهل. بهذا المعنى، تكون نظرية رولز افتراضية مرتين: **أولاً**، لأنها تتخيل واقعة لم تقع بالفعل أبداً، **وثانياً** لأنها تتعلق بنوع من الكائنات لم توجد، هي الأخرى، أبداً.

غير أن ذلك يبدو كأنه يبطل التشبيه الأخلاقي الذي يضفي على نظرية العقد معظم جاذبيتها الحدسية، فبمجرد ما يظهر العقد افتراضياً، فإن الاتفاق الأصلي لم يعد عقداً على نطاق واسع بل يبقى فقط مجرد عقد كان من الممكن أن يبرم على نطاق واسع. وكما يقول رونالد دووركين: «العقد الافتراضي ليس مجرد نسخة

باهتة للعقد الفعلي: إنه ليس عقداً أصلاً»[1]. وعليه، كيف يمكن استعماله في إثبات المبادئ المتمخضة عنه وتأكيد وضعها كمبادئ للعدالة؟

للإجابة عن هذا السؤال، يمكن أن نبدأ بمسألة أبسط، فنأخذ في البحث في القوة الأخلاقية للعقود والاتفاقات بشكل عام. وعندما نستطيع قول شيء ما عن الطريقة التي يعمل بها التبرير في العقود الفعلية، سيتضح لنا أكثر كيف يعمل هذا التبرير في العقود الافتراضية.

عندما يتفق شخصان على أمر ما، يمكن أن نقدر اتفاقهما من زاويتين: إما أن نسأل عن الظروف التي تم فيها الاتفاق لمعرفة ما إذا كان كل طرف حراً أو مكرهاً، أو نبحث في بنود الاتفاق لمعرفة ما إذا كان الاتفاق منصفاً لكل واحد منهما. وحتى وإن كان هذان الاعتباران متصلين بعضهما ببعض، إلا أن ذلك لا يعني أبداً أنهما متماثلان، كما نجدهما لا يحتملان عادة رد أحدهما إلى الآخر، إن نحن صرفنا النظر عن بعض الافتراضات الفلسفية التي سنتناولها لاحقاً. من الناحية العملية، لنا من الأسباب ما يجعلنا نظن أن عقداً مبرماً بحرية تكون بنوده أكثر إنصافاً مما لو لم يكن كذلك، كما يمكن أن نقول إن تبادلاً منصفاً بصورة معتبرة مفض إلى عقد حر لا عقد إذعان. ومع ذلك، ليس هناك ربط ضروري لهذا بذاك.

كل اتفاق تعاقدي، مهما كان حرّاً، من المعقول أن يؤدي إلى طرح هذا السؤال الآخر: «هل ما وقع الاتفاق عليه كان منصفاً؟».

---

(1) Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1977), pp. 17-18.

إن هذا السؤال يختلف عن ذلك السؤال الفارغ من قبيل: «هل يتعلق الأمر بما تم الاتفاق عليه... نعم، بما تم الاتفاق عليه؟»، لأن ما يجعل الاتفاق منصفاً لا يقتصر على ما تم الاتفاق عليه وإنما بسؤال إضافي أبعد من ذلك.

الأمر نفسه ينطبق على كل صفقة أو تفاهم، حتى وإن كانا منصفين: لابد أن يبقيا من حيث المبدأ مفتوحين على سؤال موال: «لكن هل تم التوصل إلى هذا الاتفاق المنصف، بصورة حرة؟»، وهذا سؤال لا يمكن اختصاره إلى ذلك السؤال المبتذل: «لكن هل هذا الاتفاق المنصف منصف؟» لأن ما يجعل صفقة ما حرة ليس هو إبرامها بصورة منصفة مادامت معاملتنا بالإنصاف لا تجعلنا أحراراً ولا تستلزم أن نكون أحراراً. هذا أيضاً سؤال آخر.

التمييز بين هذين النوعين من الأسئلة يوحي أننا قد ننظر إلى أخلاقية العقد من حيث كونه متصلاً بغايتين مرتبطتين لكنهما مختلفتان بعضهما عن بعض: **الأولى** هي غاية الاستقلالية (Ideal of Autonomy) الذي يكون العقد بمقتضاها فعلاً للإرادة تكمن أخلاقيته في الطابع الطوعي للصفقة. أما **الغاية الثانية**، فتتعلق بغاية المعاملة بالمثل (Ideal of Reciprocity) التي يكون العقد فيها أداة لتحقيق المنفعة المتبادلة القائمة على القاعدة المنصفة للتبادل[2].

كل واحد من هذين المثلين يطرح أساساً مختلفاً للالتزام التعاقدي، فمن زاوية الاستقلالية، تنبثق القوة الأخلاقية لعقد ما من الطابع الإرادي للاتفاق، إذ عندما أدخل وأنا حر في اتفاق ما، أصير ملتزماً شروطه مهما كانت، فسواء كانت بنوده منصفة أو غير منصفة،

(2) هناك مناقشات قيّمة تتناول أسس العقد القانوني، مركزة على غايتي الاستقلالية والمعاملة بالمثل، يمكن الاطلاع عليها في: Fried (1981) and Atiyah (1979).

سهلة أو صعبة، فإني «أخذتها على عاتقي» لأن فرضها على نفسي يشكل، على الأقل، واحداً من الأسباب التي تجعلني مطالباً بالتزامها.

أما غاية المعاملة بالمثل، فإنها مستفادة من كون الالتزام التعاقدي يقوم على المصلحة المتبادلة، فبينما تشير الاستقلالية إلى العقد في ذاته باعتباره مصدراً للالتزام، تشير المعاملة بالمثل، من خلال العقد، إلى مطلب أخلاقي مسبق يقضي بالتزام بنود الاتفاق المنصف، ومن ثمة يتضمن مبدأ أخلاقيّاً مستقلاً يقع اللجوء إليه في الحكم على إنصاف التبادل. بالنسبة إلى المعاملة بالمثل، لا يقع التركيز على رضاي بقدر ما يرتكز على المنافع التي أجنيها من هذا الرضى. علة ذلك أن العقود ملزمة، لا لأنها طوعية وإنما لأنها تؤول إلى تحصيل نتائج تكون منصفة.

في تفسير الالتزام الناجم عن العقد، يمكن أن ننظر إلى كل واحدة من الغايتين المذكورتين على أنها تكشف نقص الأخرى من الناحية الأخلاقية. من منظور الاستقلالية، التزاماتي تكون محدودة بتلك التي رضيت بها حتى وإن كان بعضها مكلفاً وقاسياً. أما من منظور المعاملة بالمثل، فإن الاتفاقات كلما كانت قاسية قلّ الالتزام بها؛ أضف إلى ذلك أن الحاجة إلى الرضى تتضاءل حيث قد أكون ملزماً بحكم منافع لا أريدها أو تبعات تتجاوز طاقتي، ففي الحالة الأولى، قد أكون ملزَماً بنوداً هي غير منصفة؛ أما في الحالة الثانية، فقد أكون ملزماً على نحو لم أختره.

أخيراً، نجد أن كل واحد من التفسيرين السابقين للالتزام التعاقدي يربط العقد بمسألة التبرير بطريقة مختلفة. من منظور الاستقلالية، يضفي العقد هذا التبرير، كما أن هذه الاستقلالية هي

التي تسوغ النتيجة «مهما كانت»، أما من منظور المعاملة بالمثل، فعلى العكس من ذلك، إذ نجد العقد يؤول إلى العدالة عوض أن يضفيها، لذلك يكون المسار المؤدي إلى هذه النتائج العادلة أداتياً عوض أن يكون محدداً لها. في **الحالة الأولى**، تعتبر النتيجة المنصفة نهاية لمسار ما يكون حراً، أما في **الحالة الثانية**، فلا يعتبر المسار الحر سوى وسيلة للوصول إلى نتيجة تكون منصفة (بطريقة مستقلة).

خلافاً للالتزامات الطوعية، فإن الالتزامات الناجمة في ظل غاية المعاملة بالمثل لابد أن تفترض مقياساً ما للإنصاف يكون مستقلاً عن العقد، أي طريقة تمكّننا من تقدير مدى إنصاف التبادل موضوعياً. وعليه، فإن مثل هذه الالتزامات ليست تعاقدية بالمعنى الدقيق للكلمة الذي يجعل العقد منشئاً للالتزام، بل بالمعنى الإبستيمولوجي الضيق الذي يشير إلى أن العقد يساعد في تحديد أو توضيح التزام ما هو موجود أصلاً (Atiya 1979: 143-146). إحدى عواقب قيام الالتزامات على المنافع هي كون تطبيق العقد غير أساسي في وجود الالتزام. ومن الناحية المبدئية على الأقل، قد تكون هناك طرق في تحديد مثل هذه الالتزامات من دون اللجوء إلى العقد.

أما تلك الالتزامات الناجمة عن غاية الاستقلالية، فإنها لا تفترض أي اعتبار متعلق بالعدالة ضروري لبعض النتائج التي يمكن، ولو مبدئياً، تحديدها منفصلة عن المسار الذي أفضى إليها أو سابقة عليه، ففي التزامات من هذا النوع لا يوجد هناك نتيجة يمكن وصفها بالعادلة من دون الرجوع إلى الطريقة المعتمدة في الوصول إليها، فما هو عادل لا يمكن معرفته مباشرة، لأنه من حيث التعريف، نتيجة لمسار من نوع خاص. إننا لا نستطيع معرفته معرفة مباشرة لأنه يجب أن يُنشأ قبل أن يُعرف.

يمكن أن نستعين في فهم الطريقة المتبعة في كل من الغايتين

في ربط العقد بمسألة التبرير بالتمييز الذي يقيمه رولز بين العدالة الإجرائية الخالصة والعدالة الإجرائية الكاملة (أو غير الكاملة). في العدالة الإجرائية الخالصة «ليس هناك مقياس مستقل للحكم على ما إذا كانت النتيجة صحيحة، لأن ما يهم هو صحة الطريقة المتبعة وإنصافها على نحو يجعل النتيجة، مهما كانت، صحيحة ومنصفة مثلها لو اتُّبعت الطريقة هذه بحذافيرها» (86). أما في العدالة الإجرائية الكاملة أو غير الكاملة، فـ «هناك معيار مستقل لتقرير عدالة النتيجة»، إذ يصير الأمر متعلقاً بالبحث عن إجراء يضمن لنا الوصول إلى هذه النتيجة فقط (85-86).

الآن، إذا كان العقد يحقق غاية الاستقلالية، فإنه يقترب من حالة العدالة الإجرائية الخالصة التي تكون النتيجة فيها عادلة، مهما كانت، بحكم العقد المفضي إليها. أما في ما يخص غاية المعاملة بالمثل، فإن العقد حالة للعدالة الإجرائية غير الكاملة، ويقع السعي فيه للاقتراب من معيار للعدالة محدَّد بصورة مستقلة. وكما يقول رولز: «ما يميز العدالة الإجرائية الخالصة هو كون الإجراء الذي يتم به تحديد النتيجة العادلة يجب تطبيقه فعلاً، لأنه في مثل هذه الحالات ليس هناك مقياس مستقل يتم الرجوع إليه في الحكم على عدل نتيجة ما... الإجراء المنصف لا يترجم إنصافه في النتيجة إلا عند التطبيق الفعلي» (86).

وعليه، فالجواب على السؤال الأولي الذي طرحناه حول شكل التبرير الذي يكون العقد الفعلي قادراً على توفيره يبدو ناقصاً. وكما تؤكد أهمية «السؤال الآخر» («لكن هل هو منصف، ما تم الاتفاق عليه؟»)، فإن العقود الفعلية هي أدوات أخلاقية غير مكتفية بذاتها، بل تفترض خلفية أخلاقية يتم بها الحكم على الالتزامات الناجمة عنها وتمييزها، فإذا كان من العدل، في ظل ظروف معينة، إجبار

المتعاقد على احترام شروط ما سبق الاتفاق عليها، فإن ذلك لا يعني أن هذه الشروط عادلة في حد ذاتها. يشير الحس العام إلى جملة من الأسباب لفهم هذه المسألة، حيث إن العقود الفعلية قد تظهر في التطبيق غير منصفة، عندما يجبر أحد الطرفين، أو كليهما، أو يكون في مركز ضعف في المقايضة، أو تقع مخادعته أو تغليطه بشأن قيمة الأشياء موضوع التبادل، أو تكون الأمور غير واضحة في ذهنه في ما يخص احتياجاته ومصالحه. لكن حتى عندما يظهر اتفاق ما على أنه منصف (لاسيما عندما تكون هناك مثلاً، عوامل ترجح بعضها بعضاً)، ويدعونا إنصافه هذا إلى تطبيقه، لا يمكن أن نفترض أن ما يجعله عادلاً هو كونه اتفاقاً. العقود الفعلية هي حالة متميزة للعدالة الإجرائية غير الكاملة، أما العدالة الإجرائية الخالصة، فنادراً ما توجد في العالم إن لم نقل لا توجد أبداً.

العقود ضد الحجج التعاقدية

لعل رولز لا يعارض هذه الصيغة، فعلى الرغم من أن الأساس التعاقدي في نظريته، لا يفترض أن مجرد وجود اتفاق هو كافٍ لإثبات إنصافه، أو أن العقود الفعلية هي أدوات أخلاقية مكتفية بذاتها في إثبات صحة نتائجها، أو أن الالتزامات الطوعية تنجو من النقد في ضوء مبادئ عدالة سابقة الوجود. إن فهمنا كيف أن نظرية رولز لا تعتمد على فكرة العقود كأداة لإثبات صحة التعاقد هو مسألة جوهرية في فهم معنى طريقته.

أول نقطة يجب التركيز عليها في هذا السياق هي أن الاتفاق في الوضع الأصلي لا تنشأ عنه التزامات (على الأقل بصفة مباشرة) وإنما مبادئ عدالة. إن مبادئ العدالة هذه صنفان: «مبادئ تخص المؤسسات»، التي تعني بنية المجتمع القاعدية، و«مبادئ تخص

الأفراد»، الغرض منها تحديد واجبات الأشخاص والتزاماتهم في علاقاتهم بالمؤسسات وببعضهم بعضاً. **الصنف الأول** يحدد ما يجعل المؤسسة أو ممارسة اجتماعية ما عادلة، أما **الصنف الثاني**، فيضع الشروط التي يحصل بموجبها إلزام الأفراد باحترام هذه المبادئ.

إن المبادئ التي تعني الأفراد تضع طريقتين مختلفتين يحصل بموجبهما إلزام الفرد على أساس الواجب الطبيعي أو الإلزام، فأما الواجبات الطبيعية، فهي تلك المتطلبات التي تسري على الأشخاص بصرف النظر عن رضاهم، مثل واجب مساعدة آخرين في حالة شدة، وواجب عدم القسوة، والعدل في التصرف. . . وما إلى ذلك. مثل هذه الواجبات «طبيعية»، بمعنى أنها غير مرتبطة بأي مؤسسة أو ترتيبات اجتماعية، بل هي متصلة بالناس عموماً (114–115).

أما الإلزام، فهو عل العكس من ذلك، إذ يخص الروابط الأخلاقية التي نتقبلها طوعاً، إما من خلال التعاقد أو التواعد، أو أي صيغة أخرى تدل على الرضى. مثال على ذلك الالتزامات المرتبطة بالمناصب العمومية التي يتقبلها المرء طوعاً. ولكن، حتى في حال الالتزامات، يبقى الرضى غير كافٍ لخلق الرابطة الأخلاقية، إذ إن هناك شرطاً آخر، ألا وهو الاتفاق على أن المؤسسة أو الممارسة الاجتماعية عادلة (أو تكاد)، أي وفق مبدأي العدالة. يؤكد رولز أن التزاماتنا الفعلية ـ على الرغم من صفتها الطوعية ـ لا تنشأ أبداً عن الاتفاق وحده، بل تفترض حتماً خلفية أخلاقية سابقة، مشتقة بصورة مستقلة، والتي يبقى دائماً من الممكن في ظلها طرح السؤال حول ما إذا كان من اللازم على المرء أن يكون موافقاً عليها مسبقاً أو لا يكون.

> لا تنشأ الالتزامات إلا إذا توافرت شروط أساسية مسبقة. إن الانصياع لمؤسسات تبدو غير عادلة لا ينشأ عنها التزام، وذلك

> حتى في حالة الرضا عنها. من المتفق عليه أن الوعود الحاصلة بالابتزاز باطلة من حيث المبدأ. لكن الترتيبات الاجتماعية غير العادلة هي أيضاً نوع من الابتزاز، بل هي عنف، أي أن قبولها غير ملزم (343).
>
> مما يعني، بوجه خاص، أنه لا يمكن أن يكون الالتزام إزاء صيغة من صيغ الحكم الفردي والتعسفي، لأن لا وجود، في هذه الحالة لخلفية ضرورية للاتفاق أو ما يشبه ذلك كي تنشأ عنه التزامات مهما كانت. إن القيود الناشئة عن الالتزامات تفترض مؤسسات عادلة، أو عادلة إلى حد معقول، في ظل الظروف السائدة (112).

إن الوعود نفسها لا يمكن أن تنجم عنها التزامات بمجرد كونها كذلك، في هذا السياق، يميز رولز بين قاعدة الوعد ومبدأ الوفاء بالوعد، مبيناً أن الالتزام بوعد ما لا يشكل تبعة للوعد بل لمبدأ أخلاقي سابق على الوعد ذاته، مشتق من نظرية في العدالة. يقول: «من الضروري التمييز بين قاعدة الوعد ومبدأ الوفاء بالوعد. إن القاعدة ليست سوى اتفاق تكويني، بينما مبدأ الوفاء مبدأ أخلاقي، وهو تبعة لمبدأ الإنصاف... أي إن التزام الوفاء بوعد ما هو تبعة لمبدأ الإنصاف» (346). وقاعدة الوعد، من حيث هي ممارسة أو اتفاق تكويني، تشبه القواعد القانونية، أو «قوانين اللعبة» كما يقال، أما كونها عادلة أو غير عادلة، فهو دائماً سؤال آخر لا يمكن الإجابة عنه من دون اللجوء إلى معيار أخلاقي مستقل عن الممارسة. «هناك صيغ عديدة للوعد، تماماً كما هو الحال في قانون العقود. أما كون ممارسة ما ... عادلة، فيبقى مسألة تحددها مبادئ العدالة» (345-346).

> إن قاعدة الوعد ذاتها لا ينشأ عنها التزام أخلاقي. لتفسير الالتزامات الائتمانية، نحن في حاجة إلى أن نتخذ من مبدأ الإنصاف مقدمة. هكذا، وكما هو الحال مع معظم النظريات الأخلاقية الأخرى، تقضي العدالة كإنصاف بألا تنشأ الواجبات والالتزامات الطبيعية إلا بحكم المبادئ الأخلاقية. هذه المبادئ هي

تلك التي يُفترض أن يقع الاختيار عليها في الوضع الأصلي (348).

لكن إذا كان رولز لا يعتبر العقود أو الوعود الفعلية ملزمة، على الأقل في حد ذاتها، فبأي معنى تكون نظريته تعاقدية؟ هنا، من المهم التمييز بين دور الرضى في الحياة الفعلية عن دوره في الوضع الأصلي، ففي الوضع الأصلي يكون هذا الرضى حاسماً، بينما يكون دوره أقل مركزية في واجباتنا والتزاماتنا في الحياة العادية. إن الواجبات الطبيعية - بصرف النظر عن الصيغة التعاقدية التي تأتي بها - تسري من دون الرجوع إلى أفعالنا الطوعية، كما أن الرضى الذي تشترطه الالتزامات مختلف، في جميع الأحوال، عن الرضى في الوضع الأصلي.

حتى وإن كانت المبادئ التي تقوم عليها الواجبات الطبيعية مستقاة على أساس تعاقدي، إلا أنها لا تفترض رضًى ما، صريحاً كان أو ضمنياً، ولا حتى تصرفاً طوعياً كي تصبح سارية المفعول، فالمبادئ التي تنطبق على الأفراد، مثلما هو الحال تماماً بالنسبة إلى المؤسسات، هي تلك التي من المفروض أن يقع الإقرار بها في الوضع الأصلي. وهذه المبادئ تُفهم على أساس أنها نتيجة لاتفاق افتراضي. وإذا كانت الصياغة التي تأتي بها تدل على أن ليس هناك التزام - بالرضى أو بغيره - يكون شرطاً مسبقاً لتطبيقها، فإنها تسري من دون شرط. السبب الذي يجعل الالتزامات مرهونة بالأفعال الإرادية يظهر في الجزء الثاني من مبدأ الإنصاف الذي يحدد هذا الشرط، ولا علاقة له بالطبيعية التعاقدية بالعدالة كإنصاف (115-116).

إن مسألة العقود الفعلية تفضي إلى مبادلات أو ترتيبات لابد أن تنتظر توفر مبدأ للعدالة قبل إثبات صحتها، أما التعاقد الافتراضي، فيفضي إلى مبادئ عدالة كفيلة بالحكم على هذه الترتيبات وتحديد آثار العقود من الناحية الأخلاقية بصورة عامة. وكما تظهر الأمور، فإن الدور الذي تقرره الأطراف للاتفاقات الفعلية في مسألة التبرير

يختلف عن الدور الذي تؤديه اتفاقاتها الافتراضية.

في هذا السياق، يعترض نوزيك قائلاً إنه لا يليق بنظرية عقد أن تنتج مبادئ عدالة لا تقر بقوة المبادلات الطوعية من ناحية التبرير، فإذا كانت العقود ملزمة، فإن نظرية رولز ـ حسب نوزيك ـ مخطئة، لأنها تفضي إلى مبادئ تنكر على العقود طابعها الإلزامي في الكثير من الأحيان. وإذا كانت العقود غير ملزمة، فإن نظرية رولز تصير باطلة مادامت قائمة على التعاقد.

> الحجج التعاقدية تجسد الافتراض القاضي بأن كل شيء ناجم عن مسار معيّن هو عادل. إن قوة هذا الافتراض الأساسي هي التي تقوم عليها قوة الحجة التعاقدية. وعليه، يجب ألا ينبني أي عقد على نحو يمنعه من التوصل إلى مبادئ أساسية للعدالة التوزيعية تكون هي المعيار في الحكم على مؤسسات مجتمع ما. أي يجب ألا تكون هناك أي حجة تعاقدية مبنية بشكل يمنع نتائجها من أن تكون من النوع نفسه مثل الافتراضات التي انطلقت منها. إذا كانت الطرق المؤدية جيدة بما فيه الكفاية كي تكون قاعدة لنظرية ما، فإنها جيدة بما فيه الكفاية أيضاً لأن تكون النتيجة الممكنة للنظرية. إما هذا أو ذاك (1974: 208–209).

غير أن هذا الاعتراض لا يأخذ في الحسبان التمييز بين العدالة الإجرائية غير الكاملة التي تحدد اتفاقاتنا الفعلية والعدالة الإجرائية الخالصة التي تسود في الوضع الأصلي، أو على الأقل يجب أن تسود فيه. وبعبارة أخرى، يخلط هذا الاعتراض بين العقود والحجج التعاقدية. وكما يشير رولز، فإن العقود الفعلية ليست حججاً، بل وقائع اجتماعية تقوم تبعاتها الأخلاقية على نظرية أخلاقية ما، تعاقدية كانت أو غير ذلك. إن بعضاً من هذا التمييز بين حصول الاتفاق وأسس تبريره، ضروري إذا أردنا تفسير التماسك في «السؤال الآخر» («هل ما وقع الاتفاق عليه منصف؟»)، أو إعطاء معنى للسؤال المرتبط به والمتعلق باشتراط حصول رضى المتعاقد أو لا، أو فتح

المجال أمام المزاعم المعارضة لكن المرتبطة، أي مزاعم الاستقلالية والمعاملة بالمثل في الحجج المتعلقة بالعدالة.

من هذا المنظور، ليس هناك تناقض في أن تفضي حجة تعاقدية ما إلى مبادئ تَحُدُّ من الدور التبريري للعقود. بالفعل، هناك معنى مهم يبين كيف أن نتائج حجة تعاقدية لا يمكنها أن تكون من «نفس النوع» مثل الافتراضات التي تقوم عليها. علة ذلك، كما يرى نوزيك، أنه إذا «كانت الحجج التعاقدية متضمنة للافتراض القاضي بأن كل شيء ناجم عن مسار معين هو عادل» (1974 : 208)، لا نرى كيف يمكننا أن نفترض أن أي اتفاق تم التوصل إليه ـ مهما كانت شروطه ـ قادر على أن يفضي إلى نتائج تكون عدالتها مضمونة. وعندما نعتبر الظروف التي حصل فيها اتفاق ما ذات صلة بتبريره، يتعذر علينا الادعاء أن الاتفاق كافٍ بمفرده للقيام بهذا التبرير كله. الإقرار بدور الظروف إنما هو إقرار بوجود معيار أخلاقي مستقل عن الاتفاق ذاته الذي يقع من خلاله تحديد الخصائص الأخلاقية الضرورية للسياق.

وكما يوضّح رولز في تحليله، فإن ما يجيز الوعود لا يمكن أن يقوم على وعد أو اتفاق إضافي (مثل الوعد بالوفاء بالوعد)، مادام هذا الوعد الثاني يبقى هو الآخر محل شكوك. إن الدعامة التي يستند إليها الوعد (أو العقد) يجب أن تكون أكثر من مجرد وعد (أو عقد)، ينبغي أن تكون مقدمة من نوع مختلف. هذه المقدمة، التي تبدو في نظرية العقد «كأنها اتفاق على احترام الاتفاق، علما أنه لا يمكن أن تكون كذلك بالمعنى الدقيق للكلمة» (349)، هي التي يسعي الاتفاق الافتراضي في الوضع الأصلي إلى ضمانها. يعتقد رولز أن هذه الأداة يمكن أن تزودنا بمثل هذه المقدمة على نحو يحفظ البعد الطوعي في نظرية العقد من دون السقوط في مسألة النكوص المرتبط بمجرد الاتفاق من أجل الاتفاق. وقد يكون من المفيد قبل

الحكم على قيمة الحل الذي يقترحه رولز، تلخيص معضلة التبرير التي تحاول نظريته مواجهتها، والتعرض بإيجاز لحلين بديلين يرفضهما رولز. وهكذا، يمكن إقامة بعض الارتباطات بين تحليل رولز للتبرير وعدد من السمات المركزية في مشروع أخلاق الواجب عنده.

الليبرالية وأولوية الإجراءات

لا يكفي أن يكون تبرير تبادل أو ترتيب مؤسساتي ما ناجماً عن اتفاق طوعي ما بين الأطراف المعنية به، وذلك لسببين مختلفين على الأقل: **السبب الأول** ذو طابع أخلاقي، أما **السبب الثاني**، فهو ذو طابع إبستيمولوجي. على الرغم من أن رولز لا يميز صراحةً بين هذين السببين، إلا أنهما يستفادان من تفسيره، ويعمل كل واحد منهما بمثابة الدعامة للآخر. يمكن أن نسمي الأول «حجة مصادفة» والثاني «حجة اصطلاح». **الحجة الأولى** تذكرنا بفكرة الاعتباط المعتمدة في تأييد مبدأ الفرق ضد التصورات الاستحقاقية والأرستقراطية، وكذا ضد غيرها من تصورات المساواة المختلفة عن «التصور الديمقراطي» عند رولز. في ما يتعلق بالتبرير، تنطلق حجة المصادفة من معاينة الواقع لتشير إلى أن الاتفاقات تظهر على أنها غير منصفة لأسباب كثيرة، كما سبق ذكره: إما لأن أحد الأطراف أُكره، أو كان في مركز ضعف أثناء المقايضة، أو أنه ضُلّل، أو لم تكن له معلومات كافية حول قيمة الأشياء موضوع التبادل، أو أنه لم يكن على دراية باحتياجاته ومصالحه هو، أو لأن المقابل المنتظر من الاتفاق لم يكن مؤكداً، أو بسبب سوء تقدير للأخطار. . . وما إلى ذلك. في بعض من هذه الحالات، لاسيما المتعلقة منها بالإكراه السافر أو المخادعة، قد نظن أن التبادل لم يكن طوعياً بالفعل، أو أن «العقد» باطل، فننسب عدم إنصاف نتائجه إلى عيب في الموافقة

عليه وقت إبرامه. في هذا السياق، يحرص أنصار المذهب الليبرالي ـ وغيرهم ممن يدعون أن الاتفاقات الطوعية كافية لتبرير ذاتها ـ على استبعاد مثل هذه الحالات حيث يشيرون إلى التمييز بين التأثيرات القهرية وغير القهرية، وبين آليات المقايضة المشروعة وغير المشروعة، وبين أشكال التهديد والإغراء، وما إلى ذلك (Nozick 1972, and Kronman 1980).

إلا أن رولز يرى أن مثل هذا التمييز لا يمكنه أن ينفع في فرز سلسلة من الاتفاقات القادرة على تبرير ذاتها مادام المجال يبقى مفتوحاً لبعض التأثيرات التعسفية من الناحية الأخلاقية. ومع ذلك، مهما كان المرء دقيقاً في تحديده لشروط الاتفاق الطوعي، كون اختلاف الأشخاص هو اختلاف في الأوضاع معناه بقاء بعض الفروق بين الأشخاص من حيث المعرفة والقدرة، مما يجعل الاتفاقات ـ حتى وإن كانت «طوعية» ـ محلَّ تأثر بعوامل اعتباطية من الناحية الأخلاقية. «علينا أن نبطل، بشكل من الأشكال، آثار مصادفات محددة تفرّق بين الناس وتشجعهم على استغلال ظروف اجتماعية وطبيعية في خدمة مصالحهم» (136).

فحتى الاتفاقات الطوعية نفسها قد لا ترقى إلى مستوى غاية الاستقلالية التي يقع فيها فرض الالتزامات على الذات، بالمعنى الدقيق لكلمة «الذات» من حيث هي سابقة على صفاتها وغاياتها، ومن ثمة خالية من تحديدات تفترض التبعية. هذا المعنى المتصل بالذات وما يترتب عليه من استقلالية، هو وحده القادر على استبعاد التأثيرات التعسفية بصورة تامة. إن استبعاد الإكراه لا يكفي وحده لتبرير العقد، تماماً مثلما لا يكفي استبعاد الامتيازات الطبقية وحده لتبرير الاستحقاق، في كلتا الحالتين، الكثير من الأمور تبقى في حكم المصادفة، التي هي ـ بحكم طبيعتها ـ اعتباطية من وجهة نظر الأخلاق، فنحن عندما نكون مهمومين بأبرز العراقيل التي تعوق

الاستقلالية الفردية، نصير مضطرين، بفعل التأمّل، إلى رفض التأثيرات المفضية إلى التبعية مهما كان الشكل الذي تظهر به[3].

بالإضافة إلى الصعوبة الأخلاقية التي نواجهها عندما نعتبر العقود مبررة لذاتها، هناك، أيضاً، صعوبة إبستيمولوجية تخص وضع العقود من حيث هي «اصطلاحات تكوينية»[*]، كما يقول رولز، وتعود بنا إلى المسألة المتصلة بالنقطة الأرخميدية، أي مسألة تمييز معيار الحكم عن موضوع الحكم، ففي حالة العقود، يكون التمييز الموازي بين مبدأ أخلاقي، من جهة، وقاعدة أو ممارسة أو اصطلاح، من جهة ثانية. وبصرف النظر عن الأهمية المعيارية لممارسة قطع الوعد أو قواعد اللعبة أو قانون العقود، مثلاً، فإن الممارسات والقواعد والقوانين، من حيث هي كذلك، لا تستطيع تبرير أي شيء بمفردها بل يجب أن تعتمد، من جهة عواقبها الأخلاقية، على بعض المبدأ المستقل عنها، ذلك أن «نظرية العقد تقضي بألا وجود لموجبات أخلاقية متمخضة عن وجود المؤسسات وحده» (348). ونظراً إلى وضعه كاصطلاح تكويني، فإن التبادل، هو الآخر، لا يمكن تبريره بمجرد كونه جاء نتيجة اتفاق طوعي، تماماً مثلما لا يمكن تبرير القانون على أساس أنه سُنّ وفق الشروط المنصوص عليها. إن كون صفقة ما محل رضى أو قانون سُنّ بهذه الصيغة قد يكون، بالنظر إلى المعايير المعتمدة، كافياً لإثبات مقتضى قانوني أو مؤسساتي ملزم، لكن «إثبات صلة هذه المقتضيات بواجبات أخلاقية والتزامات يعدّ مسألة أخرى» (349)، لأننا نبقى في حاجة إلى معرفة ما إذا كان مشروطاً على الأطراف أن تبدي رضاها

(3) قارن ما كتبه جون رول حول مبدأ الاختلاف (1971: 74 ـ 75).

(*) مقابل Constitutive Conventions، وتعني ذلك الجانب التأسيسي في ما تتواضع عليه الأطراف في العقد.

سلفاً، أو هل كان على المشرعين أن يصوِّتوا بالطريقة التي صوتوا بها.

إذا كان من اللازم على العقود الفعلية أن تفترض مبدأ سابقاً لتبرير نتائجها، فمن الطبيعي أن نطرح السؤال حول الكيفية التي يأتي بها هذا المبدأ. قد نفضل البحث عن هذا المبدأ في اتفاق أشمل وسابق يضع الشروط التي يقوم على أساسها الحكم على عدل العقود. غير أن هذا الحل سرعان ما ينتفي بعدما نرى كيف أن مشكلتي المصادفة والاصطلاح لم تُحَلاّ وإنما أُرجئ النظر فيهما فقط. بعد الإقرار بهاتين المشكلتين، لم يعد هناك سبب يسمح لنا بالاعتقاد أن العقود العامة يمكن أن تكون مبررة لذاتها، عكس ما هو الحال في العقود الخاصة. لا يمكن لعقد ما أن يكون جائزاً بحكم اتفاق سابق على الوفاء بالاتفاق، مثله في ذلك مثل القانون الذي لا يمكن تبريره بقانون حول التشريع، ففي كلتا الحالتين، لم تتم الإجابة عن «السؤال الآخر» بل أُرجئ النظر فيه فقط. إن مجرد وجود اصطلاح ما حول اتفاقات بين الناس لا ينشأ عنه مبدأ أخلاقي بل واقع اجتماعي إضافي فقط.

إذا لم يكن هناك أي عقد فعلي - مهما بلغ هذا العقد من العمومية - قادراً على تبرير العقود بالنظر إلى الآثار التي يتركها في الممارسات والاصطلاحات المتصلة بمجتمع معين، فقد يتمثل البديل في اللجوء إلى مبدأ عدالة يكون، بشكل من الأشكال، سابقاً على الممارسات والاصطلاحات الخاصة. ذلك هو في الواقع الحل الذي يريده منظرو العقود التقليديون الذين أيدوا فكرة «العقد الاجتماعي» بفكرة «القانون الطبيعي» (Barker 1948: x-xi). هكذا، يرى ج. لوك، مثلاً، أن «قانون الله والطبيعة» هو الذي يجيز العقد الأصلي ويرسم حدود سلطات الدولة التي أوجدها العقد، حيث يقول:

> وعليه، يقوم قانون الطبيعة مقام القاعدة الخالدة التي تخص جميع البشر، سواء كانوا مشرِّعين أو لم يكونوا. إن القوانين التي يضعها البعض لتصرفات غيرهم وتصرفاتهم هم أيضاً، يجب أن تكون مطابقة لقانون الطبيعة، أي لإرادة الله التي جاء هذا القانون معبّراً عنها. وبما أن غاية قانون الطبيعة الأساسية هي حفظ الجنس البشري، فلا يمكن لأي قرار بشري أن يكون خيراً وصحيحاً إذا جاء متعارضاً مع هذه الغاية (1690: 90).

غير أن هذا الحل التقليدي غير متوفر لرولز، وذلك لسببين على الأقل، أكثرهما جلاء هو أن الاعتماد على «قانون الله والطبيعة» يفترض التزاماً لاهوتياً وميتافيزيقياً يتطلب منه أكثر مما هو مستعد لتقبله، ذلك أن مثل هذا الافتراض سيجعله في تعارض شديد مع إصراره على القول بـ «الشروط المشتركة على نطاق واسع، والتي من الأفضل أن تكون ضعيفة»(*) (20)، وكذا مع حرصه على «عدم اعتماد مبادئ العدالة على افتراضات قوية، إذ تقضي النظرية من المرء أن يحاول، كقاعدة، افتراض أقل ما يمكن» (129).

بالنسبة إلى رولز، هناك مشكلة إضافية في فكرة تأسيس العدالة على مقدمة القانون الطبيعي كما هي عند ج. لوك، لأنها تتنافى مع الافتراضات الجوهرية في مشروع أخلاق الواجب. وكما رأينا، فمن بين التطلعات المركزية في ليبرالية أخلاق الواجب ضرورة التوصل إلىٰ وضع مجموعة من المبادئ الضابطة التي لا تفترض أي تصور خاص للخير، ولا تعتمد أي نظرية معينة للدوافع

(*) تحتل هذه الصفة وصفات أخرى، مثل: «النحيف (ة)» و«غير المثقل (ة)» مكانة إبستيمولوجية أساسية في نظرية رولز في العدالة. وعلى الرغم مما ينطوي عليه كلُّ اختصار، بصورة عامة، من تشويه، يمكن القول إن هذه الصفات تدل على اختزال كل ما يجمع البشر إلى أدنى حد ممكن، كي يصير «التعاقد» في الوضع الأصلي ممكناً، وهذا، بالذات ما تشير إليه الجملة اللاحقة.

البشرية، في هذا السياق، هناك أفكار تشير إلى كثرة التصورات المتصلة بالخير، بحيث ليس هناك غاية بشرية واحدة طاغية، وأن الإنسان هو كائن يختار غاياته التي ليست معطى مسبقاً، وأن المجتمع المحكم التنظيم هو إذاً ذلك الذي يكون فيه الأشخاص أحراراً في سعيهم إلى تحقيق غاياتهم المختلفة، مهما كانت طبيعتها، ووفق شروط عادلة. إن «الحرية في اعتماد أي تصور للخير لا يحدها سوى المبادئ المستنبطة من مذهب لا يفرض قيوداً مسبقة على هذه التصورات» (253). وفي تأكيده للتصور الإرادوي لوضع الإنسان بوصفه فاعلاً من حيث كون وضعه هذا قاعدة تقوم عليها هذه المبادئ، يفترض رولز أن الأطراف في الوضع الأصلي غير مقيدة بروابط أخلاقية مسبقة، معتبراً إياها «كائنات ترى نفسها قادرة على الاختيار ـ وتختار فعلاً ـ غاياتها النهائية (الكثيرة دوماً من حيث العدد)» (563).

يؤسس ج. لوك، في لجوئه إلى قانون الطبيعة كمقدمة للعقد الأصلي ـ العدالة على بعض المزاعم التي لها صلة بالغايات والدوافع البشرية التي ترفضها أخلاق نظرية الواجب، فعندما يفترض ج. لوك أن البشر انضموا بعضهم إلى بعض في مجتمع «من أجل الاتحاد بغية إيجاد السبل المشتركة لضمان بقائهم، حرياتهم، ممتلكاتهم وكل ما أسميه عموماً بـ «الخصوص»[*]، فإنه ينسب إلى البشر نوعاً من الغاية الغالبة يتخذ منها مقدمة للمبادئ المفضية إليها. «الغاية الكبرى والأولية من اتحاد الناس ضمن كيان سياسي ووضع أنفسهم تحت

(*) الكلمة المستعملة في النص الأصلي هي Property، التي تُترجم بـ «الملكية». غير أن المعنى الذي يقصده ج. لوك في هذا السياق أشمل من ذلك بكثير بحيث يتضمن كل ما خُصّ به الإنسان، من بينه التملك.

تصرف حكومة، هي إذاً الحفاظ على «ما هم» و«ما لهم»[*] والذي ظل الكثير منه ناقصاً في الحالة الطبيعية» (1690: 90).

لكن الأمر يختلف عند رولز، ذلك أن تأسيس مبادئ عدالة على غايات أو رغبات يقال إنها معطى طبيعي (سواء تمثلت في السعي إلى السعادة أو في حماية الملكية أو الحياة نفسها)، يشير في نظره إلى أمور يرفضها: ترتيب الخير قبل الحق، نكران الكثرة الجوهرية للغايات البشرية لتعويضها بغاية واحدة طاغية، تأسيس العدالة على بعض المصادفات الطبيعية، قلب الأولوية بين الأنا وغاياته من خلال تصور الإنسان ذاتاً بغايات مسبقة عوض النظر إليه من حيث هو ذات تريد غايات اختارتها هي.

فمجرد التسليم بوجود غاية طاغية كمعطى مستفاد من الطبيعة هو مقدمة للعقد الأصلي، يجعل الأطراف غير قادرة على «اعتبار نفسها كائنات تستطيع أن تختار، وتختار فعلاً، غاياتها القصوى»، بل هي مشروطة مسبقاً، كما ينتفي البعد الإرادوي في مبادراتها فتصبح شروط العقد هكذا محددة سلفاً عوض أن تكون موضوع اختيار، مستفادة مما يقتضيه قانون الطبيعة (Pitkin 1965: 990-999).

إن رفض ليبرالية أخلاق الواجب لطرح ج. لوك بهذه الصيغة يجد دعماً له في اعتراض مماثل على التصورات التقليدية للعقد عند كَنْت. حتى وإن كان نقد كَنْت موجهاً إلى هوبز، إلا أنه يبدو منطبقاً أيضاً على ما جاء به لوك في هذا الشأن.

يميز كَنْت بين تلك العقود الاجتماعية، التي عادة ما يبرمها الناس بعضهم مع بعض بغرض تحقيق غاية ما تصادف اشتراكهم

(*) الملحوظة نفسها، غير أنني في هذه الحالة استعملت عبارة «ما هم وما لهم»، توخّياً لمزيد من الوضوح.

فيها، وبين تلك العقود «التأسيسية»(*) التي تخص غاية واحدة في حد ذاتها، والتي يجب على كافة الناس أن يشتركوا فيها، ألا وهي مبدأ الحق. إن الصنف الثاني من العقود فقط هو الذي يمثل الحالة المدنية التي لابد أن تكون حرية كل واحد فيها منسجمة مع حرية كل واحد آخر، في ظل شروط يحكمها الحق. غير أن مثل هذا الترتيب لا يمكن أن يقوم على أي تصور خاص بالطبيعة البشرية أو ينجم عن مجرد غايات بشرية عارضة.

> إن تصور حق خارجي(**) مستمد كله من مفهوم الحرية في العلاقات الخارجية المتبادلة بين البشر، لا صلة له بالغاية التي يتوخاها جميع الناس بحكم الطبيعة (أي السعي إلى السعادة) أو بالوسائل المعترف بها لتحقيق هذه الغاية. وعليه، يجب ألا تتدخل هذه الغاية، بأي حال من الأحوال، بوصفها عنصراً محدداً في القوانين التي تحكم الحق الخارجي (1793: 73).

حسب كَنْت، إن المبدأ الذي يستعمل كجواز للعقد الأصلي ليس هو «الغاية الكبرى والأولية لحماية الخصوص» أو السعي إلى السعادة، بل هو الواجب ذاته الذي يشكل «الشرط الصوري الأسمى لباقي الواجبات الخارجية كلها، أي حق الناس في ظل قوانين عمومية زاجرة تحدد النصيب الذي يستحقه كل شخص، وسبل حماية ذلك النصيب من تهجّم أي شخص آخر» (1793: 73). هذا الواجب غير مستفاد من الطبيعة، بل هو «الشرط الذي يقتضيه العقل الخالص، عقل يشرِّع قبلياً، بصرف النظر عن جميع الغايات التجريبية (التي يمكن اختصارها كلها تحت عنوان شامل هو «السعادة»). ولما كان للبشر تصورات مختلفة حول الغاية التجريبية

(*) هذه الصفة غير موجودة في النص الأصلي وإنما أضفتها بغرض الوضوح.

(**) مقابل External Right، أي ذلك الحق الذي يجب التوصل إليه عبر العقل الخالص وليس عبر الطبيعة أو التجربة.

للسعادة وما تتمثل فيه، فإن البحث عن هذه السعادة لم يستطع أن يخضع إراداتهم لأي قانون خارجي يضمن انسجام حرية كل واحد مع حرية غيره. وعليه، فإن الحالة المدنية(*) لا يمكن تأسيسها إلا وفق «مبادئ عقلانية خالصة للحق الخارجي عند البشر» من حيث هو معطى مسبق. لابد أن تكون الحالة الطبيعية قائمة على مبادئ مسبقة ـ لأن لا الطبيعة ولا التجربة قادرتان على إفادتنا بمعرفة ما هو حق (Kant 1793 : 73 ـ 74 ـ 86). وعليه، فالنتيجة هي ليبرالية مختلفة كثيراً عما هي عند ج. لوك وتتضمن الأفكار الأساسية لأخلاق الواجب التي اعتمدها رولز. وكما يقول كَنْت، فإن:

> الأمر هنا لا يتعلق بشكل من السعادة يمكن للذات أن تتوقعه من مؤسسات النظام السياسي أو جهازه الإداري، بل ما يهمنا أساساً هو الحقوق التي يمكن ضمانها هكذا للجميع، فهذا هو المبدأ الأسمى الذي يجب أن تنطلق منه جميع التصورات المتصلة بالنظام السياسي، وهو المبدأ الذي لا يمكن تحديده بأي مبدأ سواه. ليس هناك مبدأ عام صحيح يصلح للتشريع على أساس السعادة، لأن كلاً من الظروف السائدة والأوهام المتقلبة والمليئة بالتنازع حول مفهوم السعادة (ولا أحد يستطيع أن يصف لغيره كيف يكون سعيداً) تحول دون تحديد مبادئ ثابتة لها، لذلك كانت السعادة غير صالحة بمفردها لأن تشكل مبدأ للتشريع (1793 : 80).

فحيث يقيم ج. لوك حجته في العقد الأصلي على قانون الله والطبيعة، يقيمها كَنْت على مبدأ حق معطى مسبقاً، لا بحكم الطبيعة وإنما بحكم العقل الخالص. ومن بين هذين المفكرين، يبدو كَنْت هو الأقرب إلى رولز في هذا السياق، ذلك أن التصور الكَنْتي هو

(*) مقابل Civil State التي (أي الحالة) يدخلها البشر بعد إبرام العقد الاجتماعي (الافتراضي) الذي يخرجهم من الحالة الطبيعية Natural State.

الذي يسمح له بتفادي اشتقاق الحق من الخير، مما يسمح له بالمحافظة كذلك على افتراضات أخلاق الواجب التي ينطلق منها. لكن رولز ـ كما رأينا ـ يأبى الحل الذي يقترحه كَنْت، من حيث كونه حلاًّ يبدو مرهوناً بافتراضات ميتافيزيقية لا يقبلها. إنه مرتاب إزاء الميتافيزيقا المثالية التي يعمل العقل الخالص وفقها، كما أنه منزعج مما يظهر من اعتباط في استنباط القانون الأخلاقي كمعطى أسبق عند كَنْت، لذلك نجده، عوض الاعتماد المباشر للحل الذي يطرحه كَنْت بالنسبة إلى مشكلة التبرير، يسعى لإعادة صياغة أفكاره المتصلة بأخلاق الواجب من أجل «فصل القاعدة التي يرسو عليها مذهب كَنْت عما يلفها من [شوائب ميتافيزيقية](*) كي يمكنها أن تبرز بوضوح أكثر وتُقدَّم في شكل يجنبها شر الاعتراضات» (264). هنا، لابد أن نعود إلى مهمة الوضع الأصلي في السعي لإيجاد نقطة أرخيميدية، أي إيجاد نقطة وسطية بين ما هو في حكم الاصطلاح، ومن ثمة ما هو في حكم الاعتباط والبحث، عن معيار للحكم لا يكون مهدداً بالتصاقه بالعالم ولا بانفصاله عنه على النحو الذي يجعله فاقداً لأي قيمة بشرية.

إن التحدي الذي تطرحه النقطة الأرخميدية يتخذ في نظرية العقد مظهراً أكثر تحديداً. من الواضح أن التبرير يفترض نوعاً من التفاعل بين العقود والمبادئ. العقود الفعلية تفترض مبادئ للعدالة مستمدة بدورها من عقد أصلي افتراضي. لكن كيف يعمل التبرير في تلك الحالة؟ هل نحن في حاجة إلى اللجوء إلى طبقة أخرى لمبادئ سابقة؟ أم أن العقد في تلك الحالة كاف أخلاقياً، ومبرّر لذاته؟ ففي بعض الأحيان، يبدو لنا أننا لا نبحث عن مبرر إلا من أجل البحث عن مبرر آخر وراءه، لأنه لا وجود ـ حسب الافتراضات التي تنطلق

(*) هذه العبارة غير موجودة في النص الأصلي، وقد أضفتها توخياً للوضوح.

منها نظرية العقد ـ لمبرر يكفينا في إيجاد قاعدة ثابتة في الحكم على غيره، فإذا كانت الأطراف في الوضع الأصلي تختار مبادئ للعدالة، فهل معنى ذلك أن الاختيار كان صائباً؟ وإذا كانت هذه الأطراف تختار في ضوء مبادئ مسبقة، فكيف يمكننا أن نقول إنها اختارت أصلاً؟ وهكذا، تصير مشكلة التبرير مشكلة ذات أولوية، ونصير مضطرين إلى طرح هذا السؤال: ما هو الأسبق فعلاً: العقد أم المبدأ؟

لا يتضح عند كَنْت ما إذا كان مبدأ الحق هو نتاج الاتفاق الأصلي أو مقدمته. اعتماده على «عقل خالص يشرِّع قبلياً» (1793: 73) يبدو أنه يشير إلى الإجابة الثانية. ومهما يكن، فإن تلك هي النقطة التي يسعى رولز عندها إلى إعادة صياغة موقف كَنْت وإثبات أسبقية العقد، مؤكداً الصلة بين العدالة ونظرية الاختيار العقلاني. يقول: «فضل اللغة المستعملة في سياق العقد يكمن في أنها توحي بالفكرة المفيدة بإمكانية تصور مبادئ للعدالة باعتبارها مبادئ من المفروض أن يقع الاختيار عليها من طرف أشخاص عقلانيين. وهكذا، يمكن تفسير التصورات المتصلة بالعدالة وتبريرها» (16).

يحاول رولز، في تأسيسه للعدالة على عقد أصلي، التعبير عما يراه لبّ التصور الكَنْتي، أي «فكرة أن المبادئ الأخلاقية هي موضوع الاختيار العقلاني» (251). بعبارة أخرى: إنه يصف الوضع الأصلي على أنه «تأويل إجرائي لتصور كَنْت للاستقلالية والأمر القطعي... إنه طريقة إجرائية طبيعية في تفسير تصور كَنْت لمملكة الغايات، وكذا فكرتي الاستقلالية والأمر القطعي» (256، 264).

لكن لماذا تأويل إجرائي؟ وما الداعي إلى تعديل نظرية كَنْت بغرض جعل هذه المبادئ استنباطاً إجرائياً أو تعاقدياً صريحاً؟ لابد أن تكون إجابة رولز عن ذلك بما يفيد أنه عندما نجعل القانون

الأخلاقي نتيجة لمسار معين للاختيار العقلاني - مهما كان هذا الاختيار افتراضياً، يصير من الممكن إثبات مزاعمه على التجربة الإنسانية بطريقة يصعب إظهاره بها بطريقة أخرى. وهكذا، «لم تعد هذه الأفكار مجرد أفكار مفارقة تفتقر إلى صلات قابلة لتفسيرها بالتصرف الإنساني، ذلك أن التصور الإجرائي للوضع الأصلي يسمح لنا بإقامة هذه الصلات» (256).

تذكرنا أولوية الإجراء في تفسير رولز للتبرير بالأولوية الموازية للحق على الخير، وللأنا على غاياته. هكذا يقع الربط بين تفسير التبرير ونظرية الشخص، التي تعتبر النتيجة الضرورية للعدالة كإنصاف وتدل على أهمية نظرية العقد بالنسبة إلى مشروع أخلاق الواجب كله، فكما أن الأنا سابق على الغايات التي يسعى إليها، فإن العقد سابق على المبادئ التي يفضي إليها. بطبيعة الحال، ليس كل عقد عادل سابقاً على مبادئ العدالة، إذ إن العقود الفعلية، كما رأينا، ليست قادرة على تبرير ذاتها، لأنها محدَّدة بالممارسات والاصطلاحات التي يعود الحكم عليها إلى العدالة. كما أن الأشخاص الفعليين، الذين نراهم عادة «ذوي سمك بصفات معينة»، ليسوا، بالمعنى الصارم للكلمة، سابقين بالنظر إلى غاياتهم، بل هم مدرجون ومحددون في سياق القيم والمصالح والرغبات التي يفترض أن يحدد «الأنا السيد» أغراضه بحسبها، بوصفه ذاتاً حائزة. لإثبات أسبقية الأنا بعد تأكيد وضعه من حيث هو فاعل، كان من اللازم فصل أنا «غير مثقل جوهرياً»، يقع تصوره ذاتاً حائزة خالصة، منفصلة عن أهدافها وصفاتها العارضة، وماثلة دائماً وراء هذه الأهداف والصفات.

في ما يخص العقد، يكون إثبات أسبقية الإجراء مرهوناً بتمييز حالة خاصة للعدالة الإجرائية الصرفة، أي نوعاً من الصيغة المطهَّرة

المحدِّدة سلفاً للإجراء العادي، يكون خالياً من أي مقاييس مستقلة للإنصاف. إن الأنا المطهَّر هو وحده القادر على أن يكون فاعلاً سيداً، كما أن العدالة الإجرائية هي وحدها القادرة على التوصل إلى نتائج منصفة. إن فكرة الإجراء هذه هي، بالضبط، الفكرة التي يتحدث عنها رولز في الوضع الأصلي.

> فكرة الوضع الأصلي تشير إلى إقامة إجراء منصف يكون بفضله كلُّ مبدأ يتم الاتفاق عليه منصفاً. الهدف من وراء ذلك هو اتخاذ فكرة العدالة الإجرائية المطهَّرة قاعدة للنظرية (136).
>
> فالعدالة الإجرائية الخالصة تسود عندما لا يكون هناك أي مقياس مستقل يقع الحكم به على صحة النتائج: عوض ذلك، هناك إجراء فيه من الصحة والإنصاف ما يجعل النتيجة، مهما كانت، صحيحة ومنصفة مثله، شريطة أن يُتّبع الإجراء بطريقة صحيحة (86).

هناك أمران متوازيان آخران نجدهما يربطان تفسير رولز للتبرير بنظريته في الشخص: **الأول** يبرز دور الاختيار في أخلاق الواجب، أما **الثاني** فيؤكد افتراض الكثرة. لقد نظرنا في تناولنا لمسألة الأنا تفسيرين لصفة الفاعل يمكن أن يقع بهما تحديد الأنا لغاياته: **الأول** إرادوي يربط الأنا بغاياته من حيث هو ذات مريدة لموضوع الاختيار. أما **الثاني**، فهو معرفي يربط الأنا بغاياته من حيث هو ذات مدركة لموضوعات الفهم. وكما رأينا، فإن أسبقية الأنا على غاياته تستدعي عنده تفسيراً إرادوياً.

بعدما نتصور الأطراف، في الوضع الأصلي، تبحث عن مبادئ للعدالة، نستطيع أن نتصور أيضاً تفسيرين ممكنين للتبرير: **الأول** تفسير إرادوي تتوصل فيه الأطراف إلى المبادئ عبر فعل الاختيار أو الاتفاق. أما **الثاني**، فهو تفسير معرفي تتوصل فيه هذه الأطراف إلى المبادئ عبر فعل الاكتشاف أو الحدس الجماعي. وكما هو مع صفة

الفاعل هو كذلك الحال مع التبرير: كي يكون العقد سابقاً على المبدأ، يجب على الأطراف أن تختار مبادئ العدالة عوض أن تكتشفها. إن كلاً من أسبقية الأنا وأولية الإجراء تتطلبان إذاً أفكاراً إرادوية لكل من صفة الفاعل والتبرير على التوالي. علة ذلك أن الأنا لا يمكن أن يكون سابقاً إلا إذا كانت غاياته محل اختيار وليست معطى قبلياً. وحتى يكون العقد سابقاً، يجب أن تكون مبادئ العدالة ناتجة عن اتفاق بدل من أن تكون موضوعات مكتشفة.

إضافة إلى التشديد على الاختيار، نجد أن افتراض الكثرة مشترك بين نظرية الشخص وتفسير التبرير في النظرية التعاقدية، فكما أن «كثرة أشخاص متمايزين بمنظومات مختلفة للغايات» (29) أمر أساسي في تصور رولز للذات، فإن فكرة الكثرة المسبقة للأطراف، في الوضع الأصلي، هي كذلك أساسية في افتراض الاتفاق بينها، فلكي يكون عقد ما عقداً، فإنه يستلزم كثرة للأشخاص. إنني لا أستطيع أن أبرم عقداً أو اتفاقاً مع نفسي، اللهم إلا بالمعنى المجازي الذي يوحي وكأن «أناي» شخصان عوض شخص واحد، أي كأنه كثرة في الكائن البشري الواحد. وكما يشير رولز، فإن مبادئ العدالة «تنطبق على العلاقات بين عدد من الأشخاص أو الجماعات. لفظة «العقد» ذاتها تدل على هذا الكثرة» (16).

بعد إعادة ترتيب مسألة التبرير، التي يحاول رولز تناولها، والنظر في صيغة الحل الذي يقترحه، تبقى معرفة ما إذا كان هذا الحل ناجحاً في توفير الأساس الذي تقتضيه أخلاق الواجب. وهكذا، سنعود أخيراً إلى العقد الافتراضي في الوضع الأصليو لكي نرى ماذا يجري هنالك، وكيف يكون مبرَّراً إذا كان ذلك هو الهدف. وحتى وإن كانت عودتنا هذه عودة إلى أمور صارت معروفة لدينا، فإنه يجب علينا البحث في ما يقوله رولز في هذا الشأن بنوع من

التفصيل إن نحن أردنا أن تكون فينومينولوجيا الاتفاق الأصلي واضحة في أذهاننا.

ما يجري فعلاً وراء «ستار الجهل»

ما يجري في الوضع الأصلي هو أولاً وقبل كل شيء اختيار، أو هو ـ بتعبير أدق ـ اختيار جماعي واتفاق بين الأطراف. ما تتفق عليه الأطراف هو مبادئ العدالة. وخلافاً لمعظم العقود الفعلية، التي لا يمكن أن تكون ذاتية التبرير، فإن العقد الافتراضي الذي تتفق عليه الأطراف هو عقد ذاتي التبرير. إن المبادئ التي يقع عليها الاختيار. في هذه الحالة، عادلة بحكم كونها مختارة. وكما قد يظهر من التفسير الإرادوي للتبرير، فإن مبادئ العدالة إنما هي نتاج خيار، في هذا السياق يقول رولز:

> الفكرة المرشدة هنا هي أن مبادئ العدالة الصالحة لبنية المجتمع هي موضوع الاتفاق الأصلي (11).
>
> وعليه، علينا أن نتخيل أن الذين ينخرطون في تعاون اجتماعي يختارون معاً، في موقف موحَّد، المبادئ التي يقررون أن تكون قاعدة للحقوق والواجبات وما يترتب عليها من تقسيم للمنافع الاجتماعية. على الناس، إذاً، أن يقرروا مسبقاً الصيغة التي يضبطون بها مزاعمهم بعضهم تجاه بعض (11).
>
> فكما يجب على كل شخص أن يقرر، بتأمل عقلاني، ما يمثل الخير بالنسبة إليه، أي منظومة الغايات التي يكون من المعقول أن يتوخاها، يجب على جماعة من الناس أن تقرر، للمرة الأخيرة، ما هو عدل وما هو لاعدل بينهم. إن الاختيار الذي من المفروض أن يتبناه بشر عاقلون في هذه الحالة الافتراضية من الحرية المتساوية ـ مع اعتبار أن مشكلة هذا الاختيار لها حل في الحاضر ـ هو الذي يحدد مبادئ العدالة (11-12).
>
> وبما أن الجميع هم في الوضع عينه، بحيث لا يمكن لأي أحد أن يحدد مبادئ تكون في صالح ظرفه الخاص، ستكون مبادئ

العدالة نتيجة اتفاق أو مقايضة منصفة (12).

العدالة كإنصاف تبدأ، كما قلت، بواحد من أكثر الاختيارات عمومية التي يمكن أن يتفق عليها الأشخاص، أي باختيار المبادئ الأولى في تصور العدالة (13).

إن مبادئ العدالة هي تلك المبادئ التي من المفروض أن يقع عليها الاختيار في الوضع الأصلي. إنها حاصل وضع معين للاختيار (41-42).

لذلك، فإن مبادئ العدالة لا تؤخذ كأمر وارد من تلقاء ذاته، بل تجد علة وجودها في كونها من المفروض أن تكون حاصل اختيار (42).

في مذهب للعقد، يتم تحديد الوقائع الأخلاقية عبر المبادئ التي من المفروض أن يقع الاختيار عليها في الوضع الأصلي... أمر هذا الاختيار يعود إلى الأشخاص في الوضع الأصلي (45).

العدالة كإنصاف تختلف عن نظريات العقد التقليدية في كون «الاتفاق المقصود لا يعني فيها الدخول في مجتمع معين أو اعتماد شكل محدد للحكم، بل الموافقة على جملة من المبادئ الأخلاقية المعينة» (16). إن حاصل الاتفاق ليس طائفة من الالتزامات تسري على الأفراد (أو قلْ لا تسري عليها بطريقة مباشرة)، بل هو حاصل يخص مبادئ معينة للعدالة تنطبق على البنية القاعدية للمجتمع. ومع ذلك، يتفق المظهر الإرادوي في التبرير، بمعنى ما، مع فكرة المجتمع كاتفاق إرادي. يقول رولز إن العيش في مجتمع تحكمه مبادئ عدالة مستفادة من تفسير إرادوي للتبرير، هو في الواقع أقرب ما يكون إلى العيش في مجتمع نكون قد ارتضيناه بالفعل.

بطبيعة الحال، ليس هناك أي مجتمع له آلية تعاون يدخل الناس فيها طواعية بالمعنى الحرفي للكلمة. كل شخص يجد نفسه منذ ولادته في وضع ما وفي مجتمع ما، وهذا الوضع له أثر مادي في مسيرة حياته. ومع ذلك، فإن مجتمعاً متفقاً مع مبادئ العدالة كإنصاف يكون أقرب ما يمكن إلى مجتمع، من حيث هو آلية

> طوعية، لأنه يستجيب لمبادئ من المفروض أن تحظى بموافقة أشخاص أحرار ومتساوين في ظروف منصفة. بهذا المعنى، يكون أفراد المجتمع مستقلين، وتكون الالتزامات التي يقرون بها مفروضة عليهم من تلقاء أنفسهم (13).

وكما توحي إعادة البناء التي نقوم بها، فإن الطابع الطوعي في العقد، عند رولز، مشروط بالكثرة الجوهرية للكائنات البشرية وبالحاجة إلى البتّ في المزاعم المتنازعة. من دون هذه الكثرة، ستصير العقود، بل مبادئ العدالة نفسها، غير ممكنة وغير ضرورية. «مبادئ العدالة تتعامل مع مزاعم متنازعة حول المنافع الحاصلة من التعاون الاجتماعي، وتخص العلاقات القائمة بين عدد من الأشخاص أو الجماعات. كلمة «العقد» ذاتها توحي بهذه الكثرة وكذا بالشرط القاضي بأن يكون تقسيم المنافع وفق مبادئ مقبولة من لدن الأطراف» (16).

إن مفهوم العدالة كإنصاف يختلف، كما رأينا سابقاً، عن المفهوم النفعي في تركيزه على كثرة الأفراد وتمايزهم. هذا الاختلاف يجسده الدور الذي يؤديه العقد في مسألة التبرير.

> وبينما يعمم المذهب النفعي مبادئ اختيار شخص واحد على المجتمع كله، فإن العدالة كإنصاف، بوصفها نظرة تعاقدية، تعتبر أن مبادئ الاختيار الاجتماعي، ومنها مبادئ العدالة ذاتها موضوع اتفاق أصلي (28).
>
> إننا لا نستطيع التوصل، من زاوية نظرية العقد، إلى مبدأ الاختيار الاجتماعي بمجرد تعميم مبدأ الحيطة العقلانية على منظومة رغبات تكون مُعدَّة من طرف متفرج محايد، فمثل هذا التعميم معناه عدم أخذ كثرة الأفراد وتمايزهم على محمل الجد وعدم الاعتراف بأن ما قد يتفق عليه الناس هو قاعدة للعدالة (29).

في إقامته مبادئ العدالة على الاتفاق بين الأطراف، يلح رولز على أهمية ميزتين يشترك فيهما كل من العقد الافتراضي والعقد الفعلي، ألا وهما **الاختيار** و**الكثرة**. لكن لقد سبق لنا أن رأينا كيف

أن عنصري الاختيار والكثرة غير كافيين لضمان العدالة، بحيث لا يستطيع العقد الفعلي الذي يضمهما معاً أن يبرر ذاته، نتيجةَ ما وصفناه بالمصادفة والاصطلاح، فغالباً ما يتبين عدم إنصاف الاتفاقات الفعلية بسبب جملة من المصادفات (إكراهية أو غير إكراهية) مرتبطة بالفروق الحتمية، من حيث القوة والمعرفة، الموجودة بين الناس، كل واحد حسب وضعه. غير أن مثل هذه المصادفات لها حل في الوضع الأصلي، مادام ستار الجهل وغيره من شروط المساواة ـ حيث يكون كل الناس في الوضع عينه ـ لا يسمح بأن يكون أي واحد أكثر حظاً كي يستفيد، ولو عن غير قصد، من وضع المقايضة.

الغرض من الوضع الأصلي هو التغلب على مشكلة الاصطلاح أيضاً، فإذا كانت العقود الفعلية مندرجة، حتماً، في سياق الممارسات والاصطلاحات السائدة في مجتمع ما، فإن الاتفاق في الوضع الأصلي لا يعرف مثل هذا التحديد بأي شكل من الأشكال. إنه ليس عقداً فعلياً، وإنما مجرد عقد افتراضي. وبما أن تصور حدوثه قدوم مبادئ العدالة يمكن النظر إليه، بالمعنى الذي يهمنا هنا، باعتباره وضعاً سابقاً على أي وضع سواه، أي أنه وضع سائد قبل مجيء العدالة على النحو الذي يمنع من وجود أي مبادئ أخلاقية يمكن أن تطعن في نتائجه، فهو بهذا المعنى، عقد قادر على تحقيق غاية العدالة الإجرائية الخالصة. تجدر الإشارة هنا إلى أنه من سخرية الأمور أن نجد الطبيعة الافتراضية للاتفاق الأصلي تظهر في البداية وكأنها تضعف قوته التبريرية، لتظهر لنا الآن كميزة إيجابية، بل ربما أمراً لا يمكن الاستغناء عنه. حينما يؤكد رولز أنه حتى وإن «كنا من دون حاجة أبداً إلى حدوث أي شيء يشبه فعلاً [الاتفاق الأصلي]» (120)، فلعل تأكيده هذا يدل أن مثل هذا الاتفاق لم يكن بإمكانه أن يحصل أبداً. ومع ذلك، فهو يسمح لنا بتجاوز الإشكال الذي يطرحه الاصطلاح.

> بما أن الجميع هم في الوضع عينه، على قدم المساواة، ولا أحد قادر على وضع مبادئ تخدم وضعه الخاص، فإن مبادئ العدالة تكون حاصل اتفاق أو مقايضة منصفة (12).
>
> نستطيع القول إن الوضع الأصلي هو الأمر الواقع المناسب، وأن الاتفاقات الحاصلة في ظله هي منصفة، إذن. هذا ما يفسر وجاهة العبارة «العدالة كإنصاف» لأنها توحي بفكرة تفيد بأن مبادئ العدالة يتم الاتفاق عليها في حالة أصلية هي في حد ذاتها منصفة (12).
>
> إنها حالة تكون فيها الأطراف ممثلة بالتساوي كأشخاص أخلاقيين، كما يكون الحاصل غير مشروط بمصادفات اعتباطية أو بموازين قوة سائدة في المجتمع. وهكذا، تكون العدالة كإنصاف قادرة على استعمال فكرة العدالة الإجرائية الخالصة منذ البداية (120).

إن فرض ستار الجهل من شأنه «محو آثار نوع محدد من المصادفات التي تجعل الناس متنازعين وتشجعهم على استغلال الظروف الطبيعية والاجتماعية في صالحهم» (136).

> فلو أمكنت معرفة أمور معيّنة، فسيكون الحاصل منحازاً بسبب مصادفات اعتباطية. وكما لاحظنا من قبل المبدأ القاضي بأن يكون لكلٍّ حسب مركزه القوى ليس مبدأ للعدالة، فإذا كنا ننتظر من الوضع الأصلي أن يفضي إلى اتفاقات هي منصفة، يجب أن تكون الأطراف هي أيضاً في وضع منصف، ويُنظر إليها على قدم المساواة باعتبارها أشخاصاً أخلاقيين. الطابع الاعتباطي الذي يميز العالم ينبغي تصحيحه من خلال تكييفه بحسب الظروف السائدة في الوضع التعاقدي الأصلي (141).

حينما نعتبر أطراف العقد في الوضع نفسه، وعلى قدم المساواة، في ما يخص جميع الجوانب المعنية، تزول الفروق في القوة والمعرفة، الأمر الذي يسمح بالقضاء على جميع أسباب عدم الإنصاف الممكنة. ومادام لا أحد يستطيع أن يختار على أساس صفات معطاة بحكم المصادفة، فستكون غاية الاستقلالية ـ المتضمنة

في العقود الفعلية رغم نقصها فيها ـ مستجاباً لها، ومن ثمة غاية المعاملة بالمثل فينتفي هكذا، «السؤال الآخر» («هل هو منصف ما وقع الاتفاق عليه؟»). إن «ستار الجهل يحرم الأشخاص، في الوضع الأصلي من المعرفة التي قد تجعلهم قادرين على اختيار مبادئ تفيد بالتبعية في هذه الحالة، وتستطيع الأطراف التوصل إلى اختيار جماعي بوصفها أشخاصاً أحراراً ومتساوين، لا يعرفون سوى تلك الظروف السائدة المفضية إلى الشعور بالحاجة إلى مبادئ عدالة» (252).

بمجرد أن يفقد «السؤال الآخر» حول الإنصاف قوته الأخلاقية المستقلة، بفضل وجود الأطراف في وضع لا يسمح بظهور أي حالة لعدم الإنصاف، يصير كل اتفاق تم التوصل إليه حالة للعدالة الإجرائية الخالصة: حاصله منصف، «مهما كان شكله»، بمجرد كونه كذلك، ففي ظل مثل هذه الشروط، لم يعد العقد اصطلاحاً تكوينياً، ليصير عوض ذلك أداةً للتبرير.

> يتمثل الغرض المنشود هنا في وصف هذه الحالة، كي تكون المبادئ التي قد يقع عليها الاختيار ـ كيفما ظهرت في آخر الأمر ـ مقبولة من الناحية الأخلاقية. وهكذا، يُعرَّف الوضع الأصلي على النحو الذي يجعله أمراً واقعاً يكون فيه أي اتفاق تم التوصل إليه منصفاً (120).
>
> فكرة الوضع الأصلي تستهدف التوصل إلى إجراء منصف كي يكون أيُّ مبدأ متفق عليه عادلاً. الهدف هو استعمال فكرة العدالة الإجرائية الخالصة كقاعدة للنظرية (136).

لكن، عند هذا الحد، تلتبس علينا الأمور حيث لا يتضح لنا معنى قولنا «استعمال فكرة العدالة الإجرائية الخالصة كقاعدة للنظرية». يزعم رولز أنه ما أن يقع إبراز مميزات الحالة بالطريقة المناسبة حتى تصير المبادئ المختارة ـ كيفما ظهرت في آخر الأمر ـ مقبولة من الناحية الأخلاقية، أي ما أن يقع تعريف الوضع الأصلي

بالطريقة المناسبة يكون أي اتفاق تم التوصل إليه فيه منصفاً، أي ما أن يصير الإجراء منصفاً أيضاً، يضحى أي مبدأ متفق عليه عادلاً.

ومع ذلك، لا يتضح لنا مدى الحرية المتاحة للذين يقومون بالاختيار في هذه الحالة. **من ناحية**، تبدو هذه الحرية كبيرة فعلاً، كما تبدو مجسِّدة للشروط الإرادية المشار إليها أعلاه، فما أن تجد الأطراف نفسها في وضع منصف حتى يقع كل شيء من تلقاء ذاته حيث تكون إمكانية الاختيار من دون حدود. وهكذا، تكون نتائج المداولات التي تجريها الأطراف ـ «كيفما ظهرت في نهاية الأمر» ـ مقبولة أخلاقياً، فمهما كانت المبادئ التي تختارها الأطراف ستعتبر مبادئ عادلة.

ومن ناحية أخرى، تبدو الحرية المتاحة للأطراف في الوضع الأصلي أضيق بكثير. القول إن المبادئ المختارة ستكون عادلة ـ «كيفما ظهرت في نهاية الأمر» معناه ببساطة أن وضعها يجعلها متأكدة من اختيار المبادئ الصحيحة. لكن حتى وإن كان القول إن هذه الأطراف «تستطيع أن تختار أي مبدأ تشاء» صحيحاً بالمعنى الضيق للكلمة، إلا أن وضعها يكون على نحو يجعلها لا «تشاء» إلا اختيار مبادئ معينة فقط. حسب هذه النظرة، «كل اتفاق يحصل» في الوضع الأصلي هو اتفاق منصف، لكن لا لأن الإجراء المتبع يكرس عدل كل نتيجة، بل لأن الوضع يضمن نتيجة معينة بشكل خاص. لكن إذا كانت المبادئ المتفق عليها عادلة، مادامت المبادئ العادلة هي وحدها التي يمكن الاتفاق عليها، فإن الجانب الإرادوي في المبادرة ليس بذلك الاتساع الذي يمكن أن يظهر به في البداية. وهكذا، يضمحل التمييز بين العدالة الإجرائية الخالصة والعدالة الإجرائية الكاملة، بحيث لا نرى بوضوح ما إذا كان الإجراء «ينقل إنصافه إلى النتيجة» أم أن إنصاف الإجراء راجع إلى كونه مفضياً، بالضرورة إلى النتيجة الصحيحة.

يؤكد رولز هذه القراءة الأقل إرادوية عندما يقول إن «قبول هذه المبادئ لا ينظر إليه كقانون سايكولوجي أو احتمال وأود مع ذلك أن أبيِّن أن الإقرار بها ـ ولو بصورة مثالية على أي حال ـ هو الاختيار الوحيد [هكذا] المتفق مع الوصف التام للوضع الأصلي. إن الحجة المستعملة في ذلك تهدف، في نهاية الأمر، إلى أن تكون استنباطية لا غير» (121)، فكرة أن الوصف التام للوضع الأصلي يقضي بـ «اختيار» واحد فقط لا يمكن للأطراف إلا الإقرار به، يبدو أنه يدرج عنصراً معرفياً للتبرير في نهاية الأمر ويعيد النظر في مسألة أولوية الإجراء على المبدأ، وهذه الأولوية يبدو أن نظرية العقد ـ ومشروع أخلاق الواجب بصورة عامة، تشترطها. غير أن هناك تبعة أخرى أكثر مباشرة لهذه القراءة وهي أنها تجعل تفسيرنا لما يجري هناك في الوضع الأصلي أمراً صعباً. يؤكد رولز أن ما وراء ستار الجهل كثرة من الأشخاص يتوصلون بالإجماع إلى اتفاق على تصور معين للعدالة. لننظر إذاً، في ما يقوله في هذا الشأن:

> بادئ ذي بدء، من الواضح أنه نظراً إلى كون الأطراف تجهل الفروق الموجودة بينها، وأن كل واحد منها عقلاني بالقدر نفسه ومحدَّد بالوضع نفسه، فإن كل شخص منها يكون مقتنعاً بنفس الحجج. وعليه، يمكن أن ننظر إلى الاختيار في الوضع الأصلي من زاوية أي شخص كان نختاره عشوائياً، فإذا كان كل واحد يفضل، بعد تروٍّ، تصوراً ما للعدالة عوض تصور آخر، فإن باقي الأطراف ستحذو حذوه، فيصبح التوصل إلى اتفاق بالإجماع أمراً ممكناً (139).

إضافة إلى ذلك، يرى رولز أن تصور الظروف بصورة أكثر حيوية قد يستدعي منا تخيل الأطراف وهي تتواصل عبر حَكَم ينقل البدائل المقترحة بين الأطراف ويُعلمها متى توصلت إلى تفاهم، وما إلى ذلك. «لكن مثل هذا الحكم في الواقع ليس ضرورياً، مادام من المفروض أن تكون مداولات الأطراف متماثلة» (139).

من هنا تظهر تلك التبعة الأخرى، التي هي مهمة للغاية، ألا وهي كون الأطراف ليس لديهم أي قاعدة للتفاوض بالمعنى المتعارف عليه، ولا أحد منهم يعرف وضعه في المجتمع ولا حيازاته الطبيعية، ومن ثمة لا مكان لأحد يكون في وضع يسمح له بتفصيل المبادئ لصالحه» (139).

يتيح ستار الجهل اختياراً بالإجماع لتصور خاص للعدالة. ومن دون فرض حدود على المعرفة ستضحى مسألة المقايضة، في الوضع الأصلي، معقدة إلى أقصى الحدود» (140).

ولما كانت الأطراف «محددة بنفس الوضع»، فنحن متأكدون من أنها تفكر بالطريقة نفسها ومن دون أن تكون لها قاعدة للتفاوض «بالمعنى المتعارف عليه». لعل لها قاعدة أخرى للتفاوض بمعنى ما (مادامت «مبادئ العدالة هي حاصل اتفاق أو تفاوض منصف») (12). لكن سوف يكون من الصعب، في هذه الحالة، تخيل ما يذهب إليه مثل هذا المعنى، فمهما كان المعنى الذي يحمله مفهوم المقايضة، فإنها تتضمن بعض الاختلاف بين المتقايضين من حيث المصالح، الميول، القوة والمعرفة، إلا أن هذه كلها أمور لا وجود لها في الوضع الأصلي عند رولز، في ظل شروط هذا الوضع، من الصعب أن نتخيل وجود أي مقايضة أصلاً.

لكن حتى وإن لم تكن هناك أي مقايضة، السؤال يبقى مطروحاً حول ما إذا كان هناك نقاش أصلاً. يرى رولز في هذا الصدد أنه من الممكن أن تكون هناك بدائل مختلفة يمكن طرحها قبل التوصل إلى الاتفاق النهائي. ومع ذلك، فإذا سلمنا بتفكير الأطراف بالطريقة نفسها واقتناعها وبالحجج نفسها، سيكون من المستبعد أن تخطر فكرة ببال أحد ثم لا تخطر ببال الآخر. إن النقاش ـ كالمقايضة ـ يفترض بعض الفروق في تصور المصالح أو في المعرفة أو في الهموم التي تشغل بال المتناقشين. لكن مثل هذه الفروق لا وجود لها في الوضع الأصلي. وعليه، يجب علينا أن نفترض أن تجري

«المداولات» في صمت وأن تنتهي بتصور فريد تتفق عليه الأطراف بالإجماع.

لا شك في أن مثل هذا التفسير للاتفاق في الوضع الأصلي يطرح أكثر من سؤال، لأنه إذا لم تكن هناك قاعدة للمقايضة أو النقاش، فإننا لا نرى كيف يمكن أن يحصل أي اتفاق، بما في ذلك الاتفاق بالإجماع. يقول رولز في هذا الشأن: «إذا فضّل أي واحد، بعد تأمّل، تصوراً ما للعدالة دون غيره، فمن المفروض أن يفعل الباقي مثله، فيمكن التوصل إلى اتفاق بالإجماع». (139). لكن ما معنى إضافة حرف العطف «ف» في «فيمكن»؟ ما الذي يضيفه الاتفاق بعد وقوع هذا الاكتشاف؟ لنفترض أن كل واحد وجد، بعد تأمّل، أنه يفضل تصوراً معيناً للعدالة، ولنفترض أيضاً أن كل واحد عرف أن الجميع لهم التصور نفسه، فهل سيمضون قدماً نحو الاتفاق على هذا التصور؟ ترى، ماذا سيعنى هذا الاكتشاف بالنسبة إليهم كي يمضوا للاتفاق حوله؟ فحتى وإن استطعنا أن نتخيل ما سيعنيه لهم اتفاق يحصل في مثل هذه الظروف، ما الذي يمكن أن يضيفه هذا الاتفاق قي الاكتشاف حينما يجد الجميع أنفسهم متفقين على نفس التصور؟ هل سيتم تبرير هذا التصور بعد أن «مضوا قدماً نحو الاتفاق» الذي لم يكن مبرراً عندما اكتشفوا أن لهم كلهم نفس التصور لكن قبل «حصول الاتفاق حوله»؟

عند هذا الحد، من المهم التمييز بين معنيين مختلفين لـ «الاتفاق». يتعلق **المعنى الأول** بالاتفاق مع شخص (أو مجموعة من الأشخاص) حول اقتراح ما. أما **المعنى الثاني**، فيتعلق بموافقة هذا الشخص على الاقتراح المعروض عليه. النوع الأول من الاتفاق هو شكل من «الاختيار المشترك» ويشترط كثرة من الأشخاص (شخص واحد لا يكفي، اللهم إلا بالتعبير المجازي، حيث يقع الحديث عن اتفاق شخص مع نفسه). هذا هو المعنى المقصود

بالضبط في إبرام العقود، حيث يكون عنصر التعبير عن النية جزءاً من الاتفاق. وعلى الرغم من أننا قد نتحدث عن اتفاق شخصين على عقد ما، إلا أن ما نقصده هو أن هذين الشخصين اتفقا على التقيد بشروط معينة. إن الاتفاق وشروطه معاً هو ما يشكل العقد. وبما أن الاتفاق، بهذا المعنى، يتطلب عنصر النية، أو ممارسة الإرادة، يمكننا أن نصفه اتفاقاً بالمعنى الإرادوي.

أما النوع الثاني من الاتفاق، أي الموافقة على اقتراح، فإنه لا يشترط أكثر من شخص واحد ولا يقتضي ممارسة الإرادة. بهذا المعنى، تعدّ الموافقة على عرض ما بمثابة الإقرار بصحته، وهو ما لا يشترط تدخل شخص آخر، ولا يضطرني إلى اعتبار صحة العرض مسألة اختيار. قد يكفيني أنني أراه صحيحاً مثل ما أرى صحة العملية الحسابية (2 + 2 = 4) أو أقبلها. إن القبول في هذه الحالة إدراك شيء موجود هناك، فحتى وإن قلت إنني «قررت» أن الإجابة عن هذه المسألة الرياضية العويصة هي «x»، فهذا القرار لا «يقرر» أي شيء عدا أنني أصبت أو أخطأت في الإجابة. ولما كان الاتفاق بهذا المعنى الثاني هو مسألة معرفة لا إرادة، يمكننا وصفه اتفاقاً بالمعنى المعرفي.

بعد طرحه لهذا التمييز، يظهر تفسير رولز للاتفاق الأصلي بمظهر جديد. تلك المقاطع التي بدت أنها أولاً تصف الاتفاق بالمعنى الإرادوي، يمكن أن نراها الآن تقر بتأويل معرفي أيضاً، فإذا بدا رولز بدايةً وكأنه يقول «الاختيار... يحدد مبادئ العدالة» (12)، فإننا نجده في أماكن أخرى وكأنه يقول ما على الأطراف إلا أن تقر بمبادئ موجودة سلفاً.

> الاتفاق الذي يعنينا هنا ليس معناه الدخول في مجتمع ما أو تبنّي صيغة معينة للحكم، بل هو قبول مبادئ أخلاقية معينة (16).

> أزعم أن المبدأين(*) من المفروض أن يحظيا بالقبول [في الوضع الأصلي] (118).
>
> إنهما مبدآن من المفروض أن يتقبلهما كل شخص حر وعقلاني، يهمه خدمة مصلحته الخاصة في وضع أصلي قائم على المساواة (11).
>
> يمكن لـ [أفراد مجتمع محكم التنظيم] أن يعتبروا كلهم الترتيبات التي يعتمدونها مستجيبة للشروط التي من المفروض أن يقروا بها في وضع أصلي يتضمن الإكراهات المعقولة والمقبولة على أوسع نطاق في مجال اختيار المبادئ (13).
>
> وهكذا، يجب على الناس إظهار حريتهم واستقلالهم عن عوارض الطبيعة والمجتمع من خلال التصرف بصيغ من المفروض أن يقرّوا بها في الوضع الأصلي (256).

من سخرية الأمور أن نجد تحليل كَنْت للعدالة كإنصاف يبرز التحول من التفسير الإرادوي إلى التفسير المعرفي. وعلى الرغم من بقاء بعض الإحالة على الاختيار، فإن الأطراف لا تكون هنا بمثابة الفاعلين المريدين بقدر ما تبدو ذواتٍ تدرك العالم بطريقة معينة. يقول رولز في هذا الصدد:

> أقترح أن نعتبر الوضع الأصلي المنظورَ الذي ترى الأَنواتِ النومينية منه العالم. إن الأطراف من حيث هي أَنواتٍ نومينية لها الحرية التامة في اختيار أي مبادئ تشاء، لكن لها أيضاً الرغبة في التعبير عن طبيعتها بوصفها كائنات عقلانية ومتساوية تنتمي إلى العالم المعقول المتضمن لحرية الاختيار هذه نفسها، أي كائنات تستطيع أن تنظر إلى العالم بهذه الطريقة وتعبر عن هذا المنظور في حياتها باعتبارها أعضاء في مجتمع (255).

في نظرية رولز في الشخص وفي تفسيره للتبرير، نجد أن افتراض الاختيار والكثرة قد شكّلا معاً السمة الرئيسية في تصوره. ولما كان التفسير الإرادوي في الوضع الأصلي يخلي المكان للتفسير

(*) أي مبدأي العدالة عنده.

المعرفي، فإن افتراض الكثرة معني هو الآخر بإعادة النظر فيه. وفي هذا الشأن، نجد رولز يتحدث دائماً عن الأطراف في الوضع الأصلي، بل ويتحدث عن أَنَواتٍ نومينية وفق تفسير كَنْت. لكن بما أن الغرض من ستار الجهل هو حرمان الأطراف ـ من حيث هم أطراف في الوضع الأصلي ـ من كل الصفات التي تميز بعضهم عن بعض، فإنه من الصعب أن نرى ما يمكن أن تتمثل كثرتهم فيه.

يعترف رولز، إلى حدٍ ما، بهذا الأمر حين يقول إن: «الجميع محددون بالوضع نفسه» (12) وإن هذه هي الطريقة التي تضمن توصلهم إلى اتفاق بالإجماع. لكن عندما تلغى جميع الصفات التي تميز الإفراد بعضهم عن بعض، فإنهم لن يكونوا محددين بالوضع نفسه فقط (من حيث هم أشخاص في الحياة الفعلية، مع ظروف العيش نفسها وبعض المصالح المتقاطعة) وإنما محددين بالهوية نفسها، علما أن رولز، كما رأينا، يقر في نظريته للشخص بأنه يستحيل علينا اعتبار ذاتين بهوية واحدة ثم نتحدث عنهما كشخصين منفردين، فلعل الفكرة التي تفيد بأن لا وجود لأشخاص شتى وراء ستار الجهل، بل ذات واحدة، هو ما يفسر عدم إمكانية وقوع أي مقايضة أو مناقشة هناك. كما يمكن أن يفسر السبب الذي يمنع وجود أي عقد أو اتفاق بالمعنى الإرادوي للكلمة، مادامت العقود. على غرار المناقشات تتطلب كثرة من الأشخاص، لأن هذه الكثرة سرعان ما تتلاشى بمجرد إسدال ستار الجهل.

في بداية الكتاب، وكذا في نهايته، يتساءل رولز قائلاً: «لماذا نبدي اهتماماً ـ أخلاقياً كان أو غير ذلك ـ بالوضع الأصلي إذا كان هذا الأخير مجرد افتراض؟»، ونجده يجيب في كل مرة أن «الشروط المتضمنة في وصف الوضع الأصلي هي تلك التي نقبلها بالفعل. وإن لم نقبلها، فلعلنا نقتنع بقبولها من باب التأمل الفلسفي» (21 و587).

إن الاعتبارات الفلسفية التي يمكن أن يلجأ إليها رولز لإقناعنا لها صلة بالنظرية التعاقدية التقليدية، فالمجتمع المحكم التنظيم، كما يقول، «يقترب أكثر ما يمكن من مجتمع بوصفه آلية طوعية» (13). لكن ما كان قد انطلق كأخلاق للاختيار ورضًى به، نجده ينتهي، ولو عن غير قصد، كأخلاق للحدس وفهم الذات. في المقطع الأخير من كتابه، نجد أن لغة الاختيار والإرادة قد حلت محلها لغة الرؤية والإدراك. هكذا أخْلَت الصورة الإرادوية كما هي عند كَنْت المكان للصورة المعرفية كما هي عند سبينوزا.

> وعندما نفهم هذا التصور، يمكننا أن ننظر في أي وقت إلى العالم الاجتماعي من الزاوية المطلوبة... وهكذا، تكون رؤيتنا لمكاننا في المجتمع من هذه الزاوية هي رؤيتنا له وكأنه مكان أبدي، أي ينبغي علينا أن ننظر إلى وضع البشر ليس فقط من جميع الجوانب الاجتماعية، وإنما من جميع الجوانب الزمنية أيضاً. إن منظور الأبدية هذا ليس منظوراً من مكان ما وراء العالم، ولا منظور كائن مفارق، بل هو شكل من التفكير والإحساس من المفروض أن يتبناه أشخاص عقلانيون في هذا العالم... إن صفاء القلب ـ لو كان غاية تدرك ـ هو أن يرى المرء الأمور بوضوح ويتصرف بسمو النفس والتحكم فيها من وجهة النظر هذه(*) (587).

ختاماً، يمكن القول إن سر الوضع الأصلي ـ ومفتاح فهم قوته التبريرية ـ لا يكمن في ما تقوم به الأطراف هنالك، بل في ما تدركه. ما يهم فيه ليس ما تختاره هذه الأطراف وإنما ما تراه، وليس ما تقرره بل ما تكتشفه. على أي حال، فإن ما يجري في الوضع الأصلي ليس عقداً، بل هو بروز وعي بالذات لدى كائن من حيث علاقاته بغيره.

(*) أي ما جاء في كتابه **نظرية في العدالة**.

ـ 4 ـ
العدالة والخير

لقد حاولنا أن نبين قيمة زعم رولز القاضي بأسبقية العدالة، ووجدنا كيف أنه يتطلب تصوراً معيناً للذات الأخلاقية. ثم سعينا للنظر في هذا التصور في ضوء نظريته ككل للتأكد من انسجامه معها ومدى استساغته بشكل عام. لقد أردنا من خلال ذلك تقييم نظرية رولز في الذات للوصول، أخيراً، إلى تناول زعمه المتعلق بأسبقية العدالة الذي يجب أن يقوم عليها.

لقد ركزنا، إلى حد الآن، على تناول نظرية رولز في الذات في علاقتها بنظريته في العدالة، أو تصور الحق عنده. لكن، وكما يشير رولز، يجب على نظرية أخلاقية تامة أن تكون قادرة على تقديم نوع من التفسير للخير والحق معاً، وهو ما يحاول رولز في الثلث الأخير من كتابه **نظرية في العدالة** (*Theory of Justice*) إفادتنا به. في الحقيقة، إن أسبقية العدالة في حد ذاتها زعم لا يخص العدالة وحدها، بل يخص أيضاً علاقة العدالة بتلك الفضائل المتضمنة في فكرة الخير. لذلك، يجب علينا قبل تقدير قيمة هذا الزعم النهائي، أن نتناول نظرية رولز للذات في علاقتها بنظرية الخير هذه كذلك.

وحدة الأنا

لنبدأ بالتذكير بنقاط التلاقي الرئيسية بين نظرية رولز الأخلاقية من جهة، ونظريته في الذات من جهة أخرى، فبينما تتصل أخلاقية الحق بحدود الذات وتخص ما يميزنا، تتصل أخلاقية الخير بوحدة الأشخاص وتخص ما يجمعنا. معنى ذلك حسب أخلاق الواجب (حيث الحق أسبق على الخير) أن ما يفرقنا بقدر معتبر هو أسبق مما يجمعنا، بالمعنيين الإبستيمولوجي والأخلاقي، أي أننا أفراد يختلف بعضنا عن بعض أولاً، ثم ندخل في علاقات وننخرط في ترتيبات للتعاون مع الآخرين، ما ينجم عنه أسبقية الكثرة على الوحدة. إننا أولاً ذوات حائزة، مجردون، ثم نختار الغايات التي نريدها أن تكون لنا، الأمر الذي ينجم عنه أولوية الأنا على غاياته.

تلك هي باختصار الأطروحات التضامنية في النظرية الأخلاقية والأنثروبولوجيا الفلسفية التي اعتبرت ليبرالية أخلاق الواجب قائمة عليها، ففي تعرضنا لنظرية رولز في الذات من زاوية نظر الحق، ركزنا على تميز الأنا وحدوده. الآن، ونحن بصدد البحث في هذه النظرية من زاوية الخير، سننقل هذا التركيز إلى وحدة الأنا وكيف يمكن النظر في مسألة التفاوض بشأنها أو اجتيازها. تتضمن هذه المسألة شقين: يتعلق **الشق الأول** بنظرية رولز في الجماعة وبكيفية انضمام أشخاص متفردين مسبقاً بعضهم إلى بعضاً في اتحاد اجتماعي. أما **الشق الثاني**، فيتعلق بنظرية رولز في صفة الفاعل والكيفية التي تحصل بها للذوات الحائزة، المحددة سلفاً، أغراضها وغاياتها.

لقد سبق لنا الحديث عن سمتين مركزيتين في الأنا ـ من حيث تفرده ووحدته ـ كما لو كانت كل واحدة منها مكتفية بذاتها بمعنى ما، وقابلة لوصفها بصورة مستقلة عن الأخرى. غير أنه من الصعب

التمييز بين سمتي الأنا هاتين في الممارسة من دون ملاحظة ترابطهما أيضاً. وحتى عندما ركزنا على حدود الأنا وتصور الحق، فقد أتيحت لنا مناسبة البحث عن مبدأ للوحدة واستخلاص نظرية في الجماعة تفيد بهذا المبدأ. كما رأينا، من زاوية الحق ذاتها، كيف أن الحدود التي يرسمها رولز للأنا سرعان ما تتلاشى أمامنا.

إن الانطلاق من كون مبدأ الفرق يشترط، كما رأينا، ذاتاً حائزة أوسع، قد جعل مبادئ العدالة تتجاوز تخوم الذات المفردة مسبقاً، إن صح التعبير، لتقوم سلفاً على ضرب من الوحدة يخص رولز به مجال الخير. وإذ يروم رولز تحديد هويات الأشخاص بصورة مستقلة عن وجودهم الجماعي، ويعرِّف الحق من دون الإحالة على «نظرية ممتلئة» في الخير، فقد تفضي الفكرة المفيدة عنده بقيام مبدأ الفرق «أصلاً» على نظرية في الجماعة، إلى نفي هذه الأوليات بصورة جادة. ثم إنه عندما يرى نظرية في الخير من حيث هي تتمة للعدالة عوض أن تكون شرطاً مسبقاً لها الغرض منه إثبات استقرارها وجعلها قادرة على تبرير ذاتها بذاتها، فإن الفكرة الأوسع المتصلة بالحيازة المتضمنة في مبدأ الفرق من شأنها الإحالة على بعض النظريات في الجماعة وصفة الفاعل (Agency) لتشكل أساس العدالة لا محيطها فقط.

نحن في حاجة إذاً إلى تقويم نظرية رولز في الخير، لاسيما تفسيره للجماعة وصفة الفاعل، ليس فقط من أجل تقدير مدى مقبوليتها بشكل عام، بل أيضاً من أجل الوقوف على قدرتها على تزويدنا بنوع من التفسير المطلوب في نظرية العدالة كي تكتمل. سأحاول أن أبين أن تصور رولز أخفق في هذا وذاك، وللأسباب نفسها. لكن قبل الخوض في نظرية في الخير مباشرة، يجدر تناول مثال ملموس يبين الرهان الحقيقي في العدالة بالنسبة إلى نظرية في الجماعة وما هو العيب في الموقف الليبرالي عندما يحاول أن يستغني

عن مثل هذه النظرية. لأجل ذلك، أقترح مناقشة حجة قدمها رونالد دووركين (Ronald Dworkin) في صالح التمييز الإيجابي[*]، أي المعاملة التفضيلية للأقليات في التسجيلات الجامعية. حتى وإن كانت حجة دووركين مختلفة عما يمكن أن تكون عليه حجة رولز في هذا الشأن، إلا أنها تقترب، في نقاط كثيرة، من النظرة العامة عند رولز في ما يخص الأهلية، الاستحقاق، وطبيعة الذات الأخلاقية. لذلك يمكننا استعمالها في إبراز منطلقات أخلاق الواجب التي تهمنا هنا.

حالة التمييز الإيجابي

يدافع دووركين عن التمييز الإيجابي[*] في سياسات التسجيل المعتمدة من قبل الجامعات في كليات مثل كليتي الطب والقانون على أساس أنها وسيلة فعالة ـ أو على الأقل يمكن أن تكون فعالة ـ في تحقيق هدف اجتماعي مرغوب فيه، لاسيما الرفع من عدد الطلبة السود، وغيرهم من الأقليات، في مثل هذه التخصصات الإستراتيجية من الناحية الاجتماعية، ومن ثمة «تقليص الشعور بالعنصرية لدى المجتمع الأميركي بشكل عام»[1]. يؤيد دووركين هذه السياسة لأنه يراها متصلة بالمنفعة العمومية، مبرراً إياها لا على أساس تخويل المستفيدين منها ميزة ما ـ كتعويض على تمييز عنصري ماض أو أي شيء من هذا القبيل ـ، بل وببساطة لأن «مساعدة هؤلاء صارت طريقة مجدية في معالجة مشكل وطني»[2].

(*) المعروف إعلامياً بـ Affirmative Action.

(1) Ronald Dworkin, «Why Bake Has no Case,» *New York Review of Books*, vol. 10 (November 1977), p. 11.

(2) المصدر نفسه، ص 12.

غير أن دووركين يعتقد، على غرار رولز، أن ليس هناك أي سياسة اجتماعية ـ مهما كانت المنفعة العامة المنتظرة منها ـ يمكن تبريرها إذا قامت على حساب الحقوق الفردية. لذلك نجده يتناول تلك الحجة المفيدة بأن التمييز الإيجابي من شأنه النيل من حقوق المواطنين البيض، بل ويقصيهم في بعض الحالات، ليصل إلى نفيها قائلاً إن اعتبار المعاملة التفاضلية «تمثل تنازعاً بين هدف اجتماعي مرغوب فيه وحقوق فردية مهمة، إنما هي فكرة تنطوي على خلط فكري كبير»[3].

من بين الحجج التي يردّ بها دووركين على المزاعم التي ترى أن أخذ العرق بعين الاعتبار أمر غير منصف هي كونها (أي المزاعم) تنطلق من صفة تتجاوز الفرد. بالنسبة إليه، لا يتعلق الأمر هنا بتمييز العرق كمقياس بل بتطبيق جل المعايير المعتمدة عادة في التسجيل بالمعاهد والجامعات، على قدم المساواة، بما في ذلك معيار الذكاء ذاته، فحتى وإن كان الأشخاص حقيقةً لا يختارون عرقهم، إلا أنه:

> حقيقة أيضاً أن الذين يحصلون على علامات منخفضة في تقييم قدراتهم الذاتية أو في اختبارات القبول بالجامعات لا يختارون، هم كذلك، مستوى ذكائهم. نفس الأمر ينطبق على من لم يحظوا بالقبول بسبب تقدم سنهم، أو لا يأتون من ناحية من البلاد معروفة بقلة تمثيلها في الكلية أو لا يحسنون لعب كرة السلة. هؤلاء أيضاً، ليسوا مسؤولين عن افتقارهم إلى الخصال التي تمكّنهم من التسجيل[4].

لعل العرق يبدو عاملاً مختلفاً، لأن حالات الحرمان من التسجيل بالجامعات على أساس العرق قد كانت ـ تاريخياً ـ تعبيراً عن أحكام مسبقة واحتقاراً لمن حرموا بسبب عرقهم. لكن حرمان

(3) المصدر نفسه، ص 12.

(4) المصدر نفسه، ص 15.

الطلبة البيض من التسجيل، نتيجة التمييز الإيجابي، لا يأتي على أساس احتقارهم وإنما بحكم نفس نوع الحساب الأداتي المعتمد عادة، فإذا كان صحيحاً أن طالباً أبيض له علامات منخفضة كان سيقبل لو كان أسود، فإنه «صحيح أيضاً، وبنفس المعنى تماماً، أنه كان سيقبل لو كان أكثر ذكاء أو أثار انطباعاً أحسن وقت المقابلة... العرق ليس، في هذه الحالة، مسألة تختلف عن غيرها من العوامل الأخرى التي تتجاوز، هي الأخرى، طاقة المرشح» (ص 15).

أما الجانب الآخر في حجة دووركين، فيتعلق بالزعم المفيد بأن قبول طلبة سود في اختبارات الدخول بعلامات منخفضة، مقارنة بعلامات طلبة بيض حُرموا من التسجيل على أساس التمييز الإيجابي، ينتهك حق المرشحين في الحكم عليهم حسب الاستحقاق. يرد دووركين على هذا الزعم بأن ما يُعتبر استحقاقاً في هذا السياق لا يمكن تحديده بصورة مجردة، لأنه مرهون بتلك الخصال التي تعتبر ذات صلة بالغرض الاجتماعي الذي تتوخى المؤسسة الجامعية خدمته، ففي ما يخص كليتي الطب والقانون، يمكن أن يكون الذكاء ـ كما يقاس بالروائز المتعارف عليها ـ من بين مميزات المرشح، لكنه ليس بأي حال من الأحوال الاعتبارَ المناسب الوحيد، كما تشهد على ذلك التجربة الغنية التي حصلت للجان القبول في هذا المجال. هناك صفات أخرى للشخص وأصوله تؤخذ بعين الاعتبار في تحديد قدرات المرشح على أداء الوظيفة المحتاج إليها، حيث تكون صفة الأسود ذات صلة بالغرض الاجتماعي المقصود، في هذه الحالة، ينبغي اعتبار سواد بشرة المرشح مصدر استحقاق.

لا ينفع الجمع بين قدرات ومهارات وخصال كي تكون مصدر «استحقاق»، هكذا في المطلق، لأنه إذا كانت اليدان الخفيفتان

تحسب على أنهما مصدر «استحقاق» في حالة من ينوي احتراف الجراحة في المستقبل، فإنما لأن هذه الخفة ستمكِّنه من خدمة الناس أحسن لا غير، فإذا كان لون البشرة الأسود يسمح ـ من حيث هو واقع نأسف له ـ لطبيب آخر بالقيام بعمل طبي مختلف بطريقة أحسن، فإن ذلك اللون الأسود يصير، للسبب نفسه، «استحقاقاً» أيضاً (ص 13).

يعترف دووركين أنه من الممكن أن يجد البعض الحجة المعتمدة على العرق صورة خطيرة من صور الاستحقاق، إلا أنها لا تبدو لهم كذلك إلا بسبب «خلطهم بين نتيجتها، أي أن اللون الأسود للبشرة قد يكون سمة تنفع، اجتماعياً، وفي ظروف معينة، وتلك الفكرة الأخرى المقيتة التي تعتبر عرقاً من الأعراق في حد ذاته، أكثر شأناً من عرق آخر» (12).

معظم الحجج التي يعتمدها دووركين في هذا الشأن تفيد بأن لا أحد يستطيع أن يكون محقّاً في أن يدعي انتهاك حقوقه بسبب سياسة التمييز الإيجابي، لأن لا أحد ـ أبيض كان أو أسود ـ يستحق دخول كلية الطب أو القانون أصلاً، إذ لا أحد له حق مسبق يضمن له هذا الدخول. من الواضح، إذاً، أن الذين يستوفون جميع الشروط المطلوبة في هذا الشأن، هم مخولون القبول بالكليتين، بحيث لا يجوز حرمانهم منه. ومع ذلك، لا نستطيع القول إن هؤلاء أو غيرهم يستحقون القبول، وذلك لسببين على الأقل. بادئ ذي بدء، إن تميزهم بالصفات المطلوبة ليس من فعلهم في معظم الأحيان، مادام ذكاؤهم الفطري، ووسطهم العائلي، والفرص الاجتماعية والثقافية المتاحة لهم. . . وما إلى ذلك، كلها أمور خارجة عن نطاقهم، تحصل لهم بفعل الحظ. ومهما يكن، لا أحد مخول أصلاً حمل كلية الطب أو الحقوق على مجازاة نوع معين من المؤهلات دون غيره، فما يعتبر مؤهِّلاً لمهمة ما مقترن بالصفات التي تَصادَفَ أن اشترطتها تلك المهمة، لا غير! هكذا، لا تكون المنافع المرتبطة

بالمهن مجازاة على إنجازات متفوقة، بل حوافز لجلب الخصال المطلوبة، فلا يمكن أن يكون هناك إذاً حق مسبق يقع الحكم عليه وفق مجموعة معينة من المقاييس.

هكذا، تبدو حجج دووركين متفقة في الكثير من الجوانب مع نظرية رولز، فاعتباره أن المقاييس المتعارف عليها في مجال التسجيل بالمعاهد والجامعات، شأنها في ذلك شأن الاعتبارات العرقية، لا فضل للمرشح فيها إن هي توفرت لديه، يذكرنا بحجة رولز المفيدة بأن المنافع التي هي من نصيب المحظوظ اعتباطيةٌ من وجهة نظر الأخلاق. وبينما يرى دووركين أن ليس هناك «استحقاق» بالمعنى المجرد ومن دون الإحالة على الأغراض التي يمكن أن تحددها المؤسسات وتسعى إليها، يرى رولز في حججه ضد مبدأ الاستحقاق، أن مفاهيم كل من الاستحقاق، الفضل، والجدارة الأخلاقية ليس لها وضع أخلاقي أولي أو سابق على المؤسسات، ولا تستطيع أن تزودنا بموقف مستقل يسمح لنا بانتقاد المؤسسات حتى عندما تكون عادلة. النتيجة العامة التي يخلص إليها استدلال دووركين، والقاضية بأن لا أحد، أبيض كان أو أسود، يستحق دخول كلية الطب أو القانون، وأن لا أحد له حق مسبق يخوله القبول بهاتين الكليتين، تقابل التمييز الذي يقيمه رولز بين الاستحقاق الأخلاقي والتوقعات المشروعة.

إن مواقف رولز ودووركين متفقة بمعنى أعم، ونظرية كل منهما تقوم على الحقوق، وتأتي معترضة صراحة على التصورات النفعية، كما أنها تسعى للدفاع عن بعض المزاعم الفردية ضد حسابات المصالح الاجتماعية. لكن، وعلى الرغم من التطلعات الفردانية للنظريتين معاً، فكلتاهما تعتمدان على نظرية في الذات لها أثر محيِّر، يقضي في نهاية المطاف بتأكيد ضعف الفرد، بل وربما عدم تماسكه، علماً أن هذا الفرد نفسه هو الذي تسعيان لضمان حقوقه

أولاً وقبل كل شيء. لقد رأينا كيف أن تصور رولز للأنا يجعل هذا الأخير، في الكثير من الحالات، مهدَّداً إما بالذوبان في ذات كلها تجريد، أو التلاشي في ذات كلها تجسيد. وكما يتضح لدينا الآن، فإن حجة دووركين في صالح التمييز الإيجابي تبين كيف تتمثل نتائج هذه الحيرة ـ التي سبق لنا تحديدها بصورة مجردة ـ في الواقع المعاش.

إن ما يهم في كل حالة متصلة بالتمييز الإيجابي هو القدرة على فصل التمييز ضد السود وغيرهم من الأقليات ـ مثلما كان التعامل في السابق بالنسبة إلى الملونين واليهود ـ عن التمييز في صالح هؤلاء بالمعنى المقصود في هذا النوع من السياسة. يرى دووركين أن التبرير في **النوع الأول** من التمييز منطلق جزئياً من «تلك الفكرة المقيتة التي تفيد بتفوق عرق ما على عرق آخر بحكم صفات ملازمة له»، عكس **النوع الثاني** الذي يقوم على الفكرة النفعية التي تعتقد أن المجتمع سيستفيد أكثر حينما تكون فيه مهنة الطب والقانون أكثر تمثيلاً لتنوعه البشري.

في ما يخص التبرير الأول، لعل رولز، شأنه في ذلك شأن دووركين، يرفض فكرة إمكانية تفوق عرق على عرق آخر بحكم صفات ملازمة له. لكن ما يجب تذكره هنا هو السبب الذي جعله ـ في نظريته في الذات على الأقل ـ يعتبر أن هذه الفكرة المقيتة لابد أن تكون غير صحيحة. بالنسبة إليه، إن المغالطة القائمة على ادعاء تفوق العنصر الأبيض على العنصر الأسود بحكم صفات ملازمة لا تنكر على السود قيمتهم الجوهرية فحسب، بل تنسب خطأً قيمةً جوهرية إلى البيض أيضاً، ومن ثمة ادعاء استحقاق لا أساس له. علة ذلك عند رولز هي أن مفهوم القيمة الأخلاقية ـ على غرار مفهوم الخير ـ «ثانوي، قياساً بمفهومي الحق والعدالة، ولا دور له في

التعريف الجوهري للأساس الذي يقوم عليه توزيع الحصص» (312-313). وعليه، لا يمكن أن يكون للأشخاص كفاءة جوهرية، مثلما لا يمكن أن تكون لهم أهلية أو استحقاق لصيق بهم يكون سابقاً على ما قد تنسبه إليهم مؤسسات عادلة أو مستقلاً عنها. وكما رأينا، فلا أحد يمكن فعلاً أن يقال عنه إن له شيئاً ما، وذلك على الأقل بمعنى الالتصاق بهذا الشيء، أي بالمعنى التكويني للحيازة كشرط للاستحقاق. حسب نظرية رولز في الذات، لا يمكن لأحد أو عرق أن يكون بالطبيعة أكثر قيمة أو استحقاقاً من غيره، ليس لأن الجميع من حيث الجوهر متساوون في القيمة والاستحقاق وإنما لأن لا أحد له ـ جوهرياً ـ هذه القيمة وهذا الاستحقاق، مما يجبر كافة المزاعم على الانتظار إلى غاية حلول المؤسسات العادلة.

قد يعترض بعضهم على تبرير دووركين للتمييز الإيجابي ـ وكذا على نظرية رولز في العدالة في جانبها المؤيد لهذه الحجة ـ انطلاقاً من المعيار الذي يقوم عليه الاستحقاق، والقاضي بأن الفرد يحوز صفاته بمعنى لا يحتمل، نوعاً ما، الطعن فيه. لذلك، فإن الفرد أهل للمنافع الناجمة عن هذه الصفات، وأن جزءاً مما هو مقصود من تأسيس آلية عادلة للتوزيع يخص مجازاة الأفراد الذين يكونون أهلاً لها مسبقاً. ومع ذلك، نجد رولز ودووركين يقدمان حججاً قوية ضد هذا الافتراض، حججاً قد تجبر المدافعين عن مبدأ الاستحقاق على الرد عليها. لكن الصعوبة التي تطرحها حجة دووركين موجودة، بالنسبة إلي، في مكان آخر حيث يبقى السؤال مطروحاً بشأن التصورات البديلة الممكنة للذات بعد رفض تصور الاستحقاق الفردي. وهذا ما يعود بنا إلى مسألة حدود الأنا.

لقد سبق لنا أن تعرضنا للصعوبات المتصلة بفكرة الشخص المجرد، جوهرياً، من الحيازة، عارياً من الصفات، لا كفاءة له أو استحقاق جوهري، شخص تابع تماماً في مصيره لما يمكن أن تتيحه

مؤسسات العدالة من حقوق وفرص. كما لاحظنا تلك السخرية التي تفرض على الشخص المجرد بهذه الصورة أن يكون حاصل أخلاق ليبرالية الغرض منها تثبيت حقوق الفرد من حيث هي حقوق غير قابلة للانتهاك. لكن إذا كان نكران الاستحقاق الفردي والإلحاح على الحدود الفاصلة بين الأنا وصفاته يقودان إلى ذات كلها تجريد، فإن فكرة الحيازات المشتركة تطرح خطراً مختلفاً لوحدة الأنا في جانبها القاضي بوجوب فضفضة ما للحدود بين الأنا والآخر، فما لم نهتد إلى مبدأ ما للتفريد لا يكون مجرد مبدأ تجريبي نحصل عليه بشكل ما، سيظل الانحراف وارداً نحو ذات كلها تجسيد.

حسب فكرة دووركين في التمييز الإيجابي كما هو في حالة التسجيل الجامعي، يتخذ هذا الإشكال الصيغة الآتية: عندما لا يمكن رد القبول أو الرفض إلى فكرة «الاستحقاق» بالمعنى المجرد، أو إلى ادعاء فردي مسبق، سيكون البديل هو ضرورة سيادة غايات المجتمع ككل. غير أن حدود هذا المجتمع غير محددة أبداً، ووضعه من حيث هو الحائز المناسب غير مؤكد أبداً أيضاً، فعندما يقع تجريد الأنا من الحيازة من حيث هو أنا مفرد، تذوب مزاعم الفرد في تبرير نفعي هو غير مبرر مطلقاً. وكما رأينا، يوحي رولز بأن الأخلاق النفعية هي، بمعنى ما، أخلاق الذات غير المحدودة، أخلاق لا تستطيع أن تأخذ الفروق بين الأشخاص على محمل الجد.

أما بالنسبة إلى ذووركين، الاعتبارات النفعية هي، بالضبط، التي تجعل التمييز المشروع، المتضمن في سياسة التمييز الإيجابي، مختلفاً عن التمييز القائم على الأفكار السلبية غير المشروعة وعلى الاحتقار، فإذا كنا في هذه الحالة لا نستطيع القول إن البعض هم أكثر قيمة ـ جوهرياً ـ من غيرهم، فإننا نستطيع على الاقل القول إن البعض يمتازون عن غيرهم بالنظر إلى الأغراض الاجتماعية المتوخاة، مما يجعل التمييز على هذا الأساس مشروعاً. فإذا كانت السياسية المتبعة

تعتمد معاملة تفاضلية تستعمل الناس من أجل غايات جديرة بالسعي إليها وليس من أجل الحكم عليهم على أساس التفاوت بينهم من حيث القيمة، فإنها ستكون مقبولة. كذلك، مادامت هذه السياسة تقضي بالحرمان على أساس العِرْق، لكن ليس بسبب أفكار مسبقة وإنما انطلاقاً من «حساب أداتي» ـ أي «حساب عقلاني يخص أكثر السبل تحقيقاً للنفع الاجتماعي من استعمال حيازات هي محدودة»، أو من فكرة مثل تلك التي تعتبر أن «البشرة السوداء يمكن أن تكون صفة نافعة اجتماعياً» (1977 : 12)، فإن هذا الحرمان يكون متفقاً مع الاعتبارات النفعية ويصير قابلاً لتبريره. إن تطلعات الشخص إن لم تكن قائمة على الحقوق بالمعنى الخاص الذي يقصده دووركين من هذه الكلمة، فيجب أن تتنحى دائماً أمام كل «انشغال اجتماعي أكثر شمولاً». لنأخذ مثالاً على ذلك شركة تجد نفسها مجبرة على التوقف عن نشاطها للسماح بشق طريق جديد يعود بمنفعة أكبر على المجتمع (1977 : 15)، في هذه الحالة، لا شك أن أصحاب هذه الشركة سيشعرون بخيبة أمل ـ وهذا أمر مفهوم جداً، لكنهم لا يستطيعون منع شق الطريق. كذلك لا يستطيع الطلبة المرفوضون من التسجيل بكلية الطب منع مواصلة عمل التعليم الطبي الذي يحتاج إليه المجتمع.

وإن كان دووركين يفترض أنه عندما لا تكون الحقوق الفردية معنية، فإن تقرير السياسات الاجتماعية يكون قائماً على أسس نفعية، إلا أنه لم يقل أبداً لماذا تجري الأمور على هذا النحو. وماعدا تفسيره لسبب تعذر تغليب المزاعم النفعية على الحقوق الفردية، فإن نظريته لا تقدم لنا دفاعاً صريحاً عن أخلاق المنفعة من حيث هي كذلك، كما نجده يكاد لا يقول شيئاً عن وجوب سيادة مبدأ المنفعة عندما لا تكون الحقوق الفردية معنية. لعله لا يشعر بالحاجة إلى تبرير الافتراضات النفعية التي تقوم عليها نظريته، لأنها تبدو جذابة في ظاهرها، فإذا لم يكن لأي فرد من الأفراد مزاعم قبلية على

المنافع الناجمة عن مواهبه وحيازاته الحاصلة بحكم المصادفة، فقد يبدو من الطبيعي أن نظن أن المجتمع ككل هو الذي له ذلك. لكن، وكما رأينا عند مناقضة الحيازات الطبيعية ومبدأ الفرق، لا شيء يبرر مثل هذا الافتراض. الطابع الاعتباطي في الحيازات الفردية لا يذهب إلا ضد الفكرة التي تفيد بأن الفرد يحوزها أو له امتياز علي المنافع الناجمة عنها، لا في صالح الفكرة القائلة إن مجتمعاً معيناً يحوزها، أو له امتياز على ما ينجم عنها. وعليه، قبل تأكيد هذه الفكرة الثانية، يستحيل إيجاد أساس يدعو إلى توزيع نفعي لتلك الحيازات والمواهب عوض تركها حيث سقطت.

ومن دون تصور معين لذات حائزة أوسع، مثلما تتطلب ـ كما يبدو ـ فكرةُ الحيازات المشتركة عند رولز، لا نجد سبباً يجعل هذه الحيازات في خدمة غايات اجتماعية عامة عوض غايات فردية. وفي غياب ذات حيازةٍ أوسع، يكون اعتبار قدراتي ومواهبي مجرد أدوات لغرض اجتماعي أوسع بمثابة استعمالي وسيلة لغايات غيري، مما يعني انتهاكاً لشرط مركزي في أخلاق كل من رولز وكَنْت.

وجه الغرابة في ربط التسجيلات الجامعية بالتصور الذي يقترحه كل من رولز ودووركين ـ سواء في حالة التمييز الإيجابي أو غيره، يمكن إبرازه من خلال تخيل المراسَلتين الآتيتين الموجهتين إلى المرشحين، إحداهما بالرفض والأخرى بالقبول، مع توضيح الأساس الأخلاقي في كل حالة.

المراسلة الأولى (في حالة الرفض)

أيها المرشح العزيز

يؤسفنا أن نحيطك علماً برفض طلبك في التسجيل بجامعتنا. نرجو منك ألاّ تفهم أبداً أننا نريد من خلال هذا الرفض الإساءةَ إليك. إن رفض طلبك لا يدل على أننا لا نعيرك اعتباراً أو ننظر إليك على أنك أقل استحقاقاً ممن قُبلت طلباتهم.

الخطأ ليس خطأك عندما قدمت طلبك في وقت تصادف مع قلة حاجة المجتمع إلى الخصال التي تعرضها عليه، أما من تم قبولهم، فلم يكونوا بأجدر منك في الحصول على مكان بالجامعة ولا أحق بالإشادة على الاعتبارات التي أدت إلى قبولهم. إننا لا نعدو أن نستغلهم، مثلك، كأدوات لغرض اجتماعي أوسع.

قد يتسبب لك هذا الخبر بخيبة أمل وأنت ترى أملك يتبدد في الانتفاع من تلك الخصال المتفقة مع حاجات المجتمع في وقتٍ معين، غير أن هذا النوع من خيبة الأمل يقع كلما وجب تنحية الخيارات الفردية أمام الخيارات الجماعية، ومع ذلك، ينبغي عدم المبالغة في الشعور بهذه الخيبة، من خلال اعتبار رفض طلبك انعكاساً بشكل من الأشكال لقيمتك الأخلاقية الجوهرية، راجين منك أن تتأكد أن من تم قبولهم هم، مثلك، أقل جدارة جوهرياً.

إننا لنتعاطف معك ونحن نأسف لكونك قدمت طلبك في وقت لم تكن لديك الخصال التي تتفق مع حاجة المجتمع. هذا ونتمنى لك حظاً أوفر في المرة المقبلة.

مع أخلص التحيات

المراسلة الثانية (في حالة القبول)

أيها المرشح العزيز

يسعدنا أن نحيطك علماً بقبول طلبك بالتسجيل في جامعتنا. إنه حتى وإن لم يكن لك فضل في ذلك، فقد اتفق أن كانت لك الخصال التي يحتاج إليها المجتمع وقت تقديم طلبك. وعليه، فنحن نسعى لاستغلال خصالك لفائدة المجتمع من خلال قبول طلبك للتسجيل بكلية الطب/ القانون.

لا يراد من هذا القبول أي إشادة بفضلك، ذلك أن تمتعك بالخصال المطلوبة اليوم إنما جاء، من وجهة نظر الأخلاق، بحكم المصادفة. لذلك، فأنت تستحق التهنئة، لكن لا بسبب فضلك في التمتع بالخصال التي أَفْضَتْ إلى قبولك، فهذه الخصال لم تكن من صنيعك، وإنما لأن كل فائز في اليانصيب يستحق التهنئة. أنت محظوظ عندما تقدمت بطلبك ولك تلك الخصال التي كانت مطلوبة في ذلك الوقت، وإذا قبلت عرضنا ستكون مخولاً المنافع المتصلة باستعمالك بهذه الطريقة. هذا هو المعنى الذي يخولك الحق في أن تحتفي بقبولك.

أنت، أو بالأحرى والداك، قد ترغبون في الاحتفاء بهذا القبول احتفاء خاصاً، على أساس أنه جاء ليعكس إيجابياً إن لم يكن مواهبك الفطرية، فعلى الأقل الجهدَ الواعيَ الذي بذلته لاستغلال قدراتك وتجاوز العراقيل التي تحول دون تحقيق ما تصبو إليه. لكن أن تتصور نفسك الطبعَ المتفوق الذي كان ضرورياً للقيام بالجهد الذي بذلته يطرح هو الآخر إشكالاً، مادام هذا الطبع لم يتأتّ لك إلا بفضل ظروف مواتية مختلفة لا يمكنك أن تدّعي لنفسك أي فضل فيها. وعليه، يبدو أن فكرة الاستحقاق لا تنطبق على حالتك.

ومع ذلك، ننتظر رؤيتك هذا الخريف [بداية الدراسة].

مع أخلص التحيات

وكما توحي هاتان المراسلتان، فإن السياسة التي يدافع عنها كل من رولز ودووركين قد تُحرج حتى من لا يسلّم بمبدأ الاستحقاق الذي يجده منطوياً، فعلاً، على إشكال. وعليه، نستطيع أن نتخيل، مثلاً، جواباً يأتي بالصيغة الآتية.

أنا لا أدعي، بوصفي فرداً، أنني أحوز (بأي معنى حصري) الحيازات التي أوتيتُ، أو أنّ لي مزاعم أخلاقية خاصة على الثمار

الناجمة عن استغلالها. كما أقر أنني مدين للوالدين، بطرق شتى ومتشعبة، في تكوين هويتي، وكذا لكل من الأسرة، المدينة، القبيلة، الطبقة، الأمة، الثقافة، الفترة التاريخية، الله ربما، وكذا الحظ. لذلك، أنا لا أستطيع أن أدعي لنفسي فضلاً (أو ألومها أيضاً) في كوني الشخص الذي هو أنا. إن محاولة تمييز السبب الذي جعلني هذا الشخص أو ذاك أمر أخلاقي يصعب البتّ فيه، حتى وإنْ بدا ضرورياً في بعض الأحيان، بل ويصبح بعد حد معين، أمراً مستحيلاً. وأتفق مع ذلك، أنني مهما كان الحال، لا أستحق الاستفادة من أي فرصة بأي معنى أخلاقي مسبق، لأنني **أولاً** لا أحوز تلك الخصال التي تؤهلني، كحق هو لي حصرياً. **وثانياً** لأنني حتى وإن حزتها، لن أكون مخولاً الانتظار من القواعد السارية المفعول أن تجزي طائفة معينة من الخصال أو المؤهلات عوض غيرها.

مما تقدم، يبدو من المعقول أن نفترض أنه من الأحسن اعتبار أن ما يظهر منذ الوهلة الأولى كـ «حيازاتي»، هو حيازات مشتركة بمعنى ما. ومادمت أنا مِنْ صنع الآخرين، وأواصل هكذا بطرق شتى، لأكون الشخص الذي هو أنا، فمن الطبيعي اعتبار هؤلاء ـ كلما استطعت تحديدهم ـ مشاركين في «منجزاتي»، ومن ثمة في الانتفاع بما ينجم عنها. حينما تخص المشاركة في المنجزات وجهود (بعض) الآخرين فهم الذات الانعكاسي للمشاركين بهذا المعنى، يمكن أن نعتبر أنفسنا، في سلسلة أنشطتنا المختلفة، ذواتاً أقل تفرداً في ما يخص بعض الأمور المشتركة مع الغير وأكثر ارتباطاً بذاتية أوسع (لكنها مع ذلك محددة)، أي نصبح أقل بوصفنا «آخرين» وأكثر بوصفنا «مشاركين» في نفس الهوية، سواء كانت هذه الهوية عائلة، جماعة، طبقة، قوماً، أو أمة.

من بين نتائج فهم موسع من هذا القبيل للذات هو أنه عندما تصبح «حيازاتي» (أو مصيري) مندرجة في سياق سعي مشترك، قد لا أعيش هذه التجربة بمثابة استغلال لي في خدمة غايات غيري بقدر ما أعيشها طريقةً في الإسهام في غرض جماعة أعتبرها جماعتي. تبرير التضحية التي أقدمها ـ إن جاز وصفها كذلك ـ لا يتمثل في حرصي على ذلك التأكد المجرد من أن أشخاصاً آخرين غيري لا أعرفهم سيربحون أكثر مما أخسر، بل في تلك الفكرة الأكثر إلحاحاً التي تشير إلى أن الجهود التي أبذلها تمكنني من الإسهام في تحقيق نمط حياة أعتز به وتتحدد هويتي بحسبه. بطبيعة الحال، حتى وإن لم أستطع، بوصفي فرداً، ادعاء فضل في حيازة الخصال المتصلة بالسعي المشترك، إلا أنني أستطيع أن أعتز بقدرتي في هذا الصدد، بل لعل هذه القدرة نفسها ستكون مبعث هذا الاعتزاز عندي أكثر من المنافع التي يمكن أن أحصل عليها بواسطتها.

بطبيعة الحال، ليس المقصود هنا القول إن أي زعم، مهما كان، يخص «حيازاتي» يمكن النظر إليه بهذه الطريقة، ذلك أن وثاقة الروابط التي توحّد جماعة ما لا يمكن، مهما بلغ مداها، أن تكون من غير حدود، فحتى في حالة الأنا الموسع، الذي ينظر إليه من زاوية الجماعة، هو له حدوده مهما كانت مؤقتة. الحدود بين الأنا و(بعض) الآخرين تكون في هذه الحالة مرتخية، لكن هذا الارتخاء لا يكون بذلك القدر الذي يفضي إلى ذات كلها تجسيد. إن الحدود التي تبقى، لا تتعلق بالفروق المادية ـ الجسدية بين كائنات بشرية فردية، بل بقدرة الأنا على الإسهام، من خلال الانعكاس، في تكوين هويته والتوصل إلى فهم ذاتي موسع كلما سمحت الظروف بذلك.

هناك سمة أخرى لهذا الوصف البينذواتي (Intersubjective) في مجال الحيازات المشتركة، وهو أنه يجعل تجريد الشخص من الحيازة لا يبلغ، كما يبدو من المنظور الفرداني، ذلك الحدَّ الذي

ينفي عنه كل قدرة في نهاية الأمر، فإذا كان التصور المنطلق من الطابع الاعتباطي يحرم بصورة آلية الأنا، من حيث هو شخص فردي، من صفاته وحيازاته، تاركاً إياه عارياً من خصائصه المحسوسة، ومن ثمة ذائباً في التجريد («لقد اختفى الشخص فلم تبق إلا الصفات»)، فإن فكرة الذات الحائزة الموسعة تنحو هنا في اتجاه إعادة بناء الشخص واستعادته لقدراته، فإذا لم أستطع أن أكون صاحب الحيازات الماثلة «هنا»، فعلى الأقل أكون حارساً لها، بل أكثر من ذلك، حارسَ جماعة أستطيع أن أعتبر نفسي أحد أفرادها.

لا شيء هنا يُعتبر إذاً حجةً معارضة للتمييز الإيجابي من حيث هو كذلك. غير أن الأمر يتعلق بمسألة أخلاقية أخرى يجب على دووركين مواجهتها قبل اكتمال دفاعه عن هذا التمييز. هذه المسألة تتصل بالكيفية التي يمكن أن نثبت بها الذات الحائزة المناسبة، أو سبل تحديد تلك الحيازات التي تعتبر بحق مشتركة من بين الحيازات التي تصادَفَ أن تأتَّتْ لي مادامت الأخلاق النفعية هي، بعبارة أخرى، أخلاق للتقاسم (وهي بهذا المعنى تشبه مبدأ الفرق). وبوصفها كذلك، لابد أن تفترض حدوداً ما قبلية أو تقوم بالربط بين كل من تجب الاستجابة لمزاعمهم إلى أقصى حد، مستعملة في الوقت نفسه جهودَهم وتوقعاتهم في المسار العام. ماعدا ذلك، لا تعدو الأخلاق النفعية أن تكون مجرد صيغة لاستغلال البعض من أجل غايات الغير، أي صيغة لا يمكن لليبراليي أخلاق الواجب إلا رفضها.

غير أن موقف دووركين بشأن هذه المسألة يبقى غامضاً في أحسن الأحوال، إذ نجده تارة يتحدث كما لو لم يكن هناك ما يدعو إلى وجود ذات حائزة أوسع، وكأنه يكفي الحجة النفعية. في هذه الحالة، القول إن التوقعات الفردية تأتي في الاتجاه المعاكس لـ «بعض

الانشغال الاجتماعي الأكثر عمومية»، حيث لا يكون مثل هذا التوقع محمياً بحكم الحق، فحسب هذا التأويل، يجب علي أن أتقاسم «حيازاتي» مع «المجتمع ككل»، لكن لا لأن هذا المجتمع هو الذي جعلني أكون من أنا، ومن ثمة فهو المسؤول عن هذه الحيازات والمواهب على نحو لا أكونه أنا فردياً، وإنما لأن هذا التقاسم واجب انطلاقاً من افتراض مشكوك في أمره، مفاده أن «المجتمع» هو المستفيد الباقي لحيازات صارت عائمة بعد تجريد الفرد من الحيازة. يدّعي هذا الافتراض من غير دليل أن لـ «المجتمع»، بمعنى ما غير محدَّد، (هل المقصود هو البشرية جمعاء؟) زعماً مسبقاً على أي حيازات لا يحوزها الفرد. لكن مجرد القول إنه ليس لي امتياز، بوصفي فرداً، في ادعاء حيازات تصادَفَ أن كانت لي «هنا»، لا يعني أن كل واحد في العالم يحوزها جماعياً، إذ ليس هناك ما يسمح مسبقاً باعتبار تعيينِ مكان هذه الحيازات في «المجتمع» (أو قل البشرية جمعاء) أقلَّ اعتباطاً من الناحية الأخلاقية مما هو الحال في الصيغة الأولى. وإذا كان حصول هذه الحيازات لي اعتباطياً يجعلها غير قابلة لخدمة غاياتي، فإننا لا نرى ما الذي يجعلها عكس ذلك بالنسبة إلى مجتمع معين.

كما نجد دووركين، تارة أخرى، يتحدث وكأن في ذهنه ذاتاً حائزة محددة في نهاية الأمر، ألا وهي الدولة القومية. يقول مثلاً: «إن المجتمع الأميركي هو حالياً مجتمع واعٍ عرقياً»، وإن من بين أهداف التمييز الإيجابي «تقليص الحد الذي بلغه المجتمع الأميركي في كونه، على العموم، مجتمعاً عرقياً واعياً». كما يعتبر أن الغرض من هذه السياسة هو توفير «طريقة فعالة في مواجهة مشكلة وطنية»[5]. ومع ذلك، إذا كان دووركين يعني أنه يدّعي في مجال

(5) Dworkin, «Why Bake Has no Case,» pp. 11-12.

تحديد شروط التسجيل الجامعي أو المسارات المهنية ـ وجوب سيادة أغراض المجموعة الوطنية، فإنه يجب عليه أيضاً أن يوضح لنا أكثر لماذا يجب أن تكون الأمور على هذا النحو. كما يجب أن تتضمن حجته بعض ما يثبت مسؤولية الأمة في استغلال الخصال والمواهب المتاحة لها، وقدرة هذه الأمة على حمل أفرادها على الفهم الانعكاسي للذات كقاعدة لهويتهم المشتركة وعلى فرض الرضى بالأغراض التي قد تنجم عن هذه الهوية أو الولاء لها على الأقل. وباختصار، فإن دووركين في حاجة إلى البرهنة على أن الأمة ـ من بين أشكال الجماعات والهويات ـ هي المخولة حقيقةً تحديدَ الغرض المشترك وتسخير الحيازات المشتركة الضرورية لتحقيقه، على الأقل في ما يتعلق بالتعليم الجامعي وفي اختيار بعض المسارات المهنية. قد يكون للأمة الأميركية (أو لا يكون) تعريف مناسب تعتمده اليوم[6]، لكن دووركين يبقى ـ بالنظر إلى المعنى الذي يقصده بالأمة من حيث هي الذات الحائزة المناسبة ـ في حاجة إلى تفسير السبب الذي يجعل الأمور على هذا النحو.

على الرغم من إحالته العابرة على الأمة، يبدو دووركين، شأنه في ذلك شأن رولز، يفترض ـ على العموم ـ أنه ما أن يتم البت في مسألة حقوق الفرد حتى يطغى زعم اجتماعي غير محدد، ومن غير اشتراط أي تفسير لجماعة محددَّة أو ذات حائزة أوسع. هكذا، يتحدث دووركين عن الحاجة إلى خدمة «الانشغال الاجتماعي

(6) هناك نقاش قيم لمفهوم الأمة بوصفها جماعة يمكن الاطلاع عليه في Beer (1966). في هذا النقاش، يميز المؤلف بين الطابع المركزي للدولة ومسار الاندماج الوطني، مشيراً إلى أن الاتجاهين حتى وإن كانا متصلين بعضهما ببعض، إلا أنهما لا يتفقان بالضرورة. في الاندماج الاجتماعي، تكون الأمة «جماعة أكثر» ويكون حس أفرادها بتقاسم حياة مشتركة أعمق (ص 80-82).

الأوسع» وعن توفير «ما يحتاج إليه المجتمع الأوسع أكثر»[7]، مضيفاً ضرورة إيجاد آليات توزيعية كي يتسنى خدمة «الصالح العام» (311) و«غايات اجتماعية سابقة ومستقلة» (313).

نستطيع أن نوجز الصعوبات التي ينطوي عليها هذا الافتراض كالآتي: **أولاً**، ليس هناك شيء اسمه «المجتمع ككل» أو «المجتمع الأعم»، هكذا في المطلق، ولا جماعة «نهائية» تعتبر سائدة هكذا من دون تفسير، فكل واحد منا يتحرك ضمن عدد غير محدد من الجماعات، بعضها أكثر احتواء من غيرها، ولكل منها مزاعم مختلفة حول ولائنا لها، بحيث لا نجد هناك ما يسمح لنا، منذ البداية، بالقول إن أياً منها يجب أن تطغى أغراضها في تحديد الكيفية التي تستغل بها أي مجموعة من صفاتنا ومواهبنا.

ثانياً، إذا لم يكن هناك شيء اسمه «المجتمع ككل»، هكذا في المطلق، فإننا لا نرى ما يسمح لأي مجتمع معين، محدد بصورة اعتباطية، أن يدّعي لنفسه حقاً أكبر لبعض المواهب من الفرد الذي تأتت له هذه الأخيرة بحكم المصادفة. سبب ذلك أن رد هذه المواهب إلى مثل تلك الجماعة المحددة اعتباطياً لن يكون، من الناحية الأخلاقية، أقل اعتباطاً من ردها إلى الفرد. وبصفة أخص، لا يمكن أن يكون هذا الرد سبباً من البداهة ما يفرض طغيان «الانشغالات الاجتماعية الأكثر عموماً» على انشغالات أكثر خصوصاً، لا لشيء إلا لأنها أعم.

إنه لمن المهم، في سياق هذا الربط، لفت الانتباه إلى أن المذهب النفعي، في صيغه الغائية الأولى (كما هو الحال عند

(7) Dworkin, Ibid, p. 15.

تاكر (Tucker) وبالي (Paley)) قد قدم في نهاية الأمر تفسيراً صريحاً للذات الحائزة ـ ألا وهي الله ـ التي يجب أن تسود أغراضها على انشغالات أقل شأناً (MacIntyre 1967: 462 - 466) لكن عندما صار هذا المذهب مذهباً عَلمانياً، لم تعد مسألة الذات الحائزة مسألة مفروغاً منها، وأضحى أمر إثبات أسبقية نوع من الانشغالات على نوع آخر أمراً يضطرنا إلى انتظار إيجاد الذات الحائزة أو الجماعة المناسبة وما يبرر مزاعمها.

أخيراً، نقول إن تحديد الجماعة المناسبة التي يتم عبرها تقاسم حيازاتي كما يلزم وما يدعو إلى هذا التقاسم يظل أمراً مستحيلاً، كما ستؤدي حجة دووركين في ما يخص التمييز الإيجابي وحجة رولز في مجال الحيازات المشتركة، إما إلى مناقضة الشرط المركزي عند كل من كَنْت ورولز، القاضي بعدم جواز استعمال البعض أدواتٍ لخدمة غايات الغير، أو إلى التنصل من هذا التناقض من خلال فضفضة الحدود تماماً بين الأنا والآخر، ومن ثمة تلاشي الأنا في ذات كلها تجسيد.

بعدما رأينا مثالاً عملياً خص الكيفية التي تستلزم بها العدالة، في سياق أخلاق الواجب، فكرة الجماعة من أجل ضمان تماسكها، وليس من أجل البرهنة على «انسجامها واستقرارها» فقط، يجب علينا، الآن، أن ننظر في ما إذا كان تصور رولز قادراً على تزويدنا بهذه الفكرة. يقول رولز إن «للعدالة كإنصاف مكانة مركزية في تحديد قيمة الجماعة»، مدعياً لنظريته شبهاً للجانب المثالي في فلسفة كَنْت حتى وإن كان يرفضه (264). السؤال هنا يتعلق بما إذا كانت نظرية رولز في الجماعة قادرة على استكمال تفسير مبادئ العدالة، كما هو مطلوب، إضافة إلى تفسير فضل الجماعة بصورة عامة.

ثلاثة تصورات للجماعة

لعله من المفيد، في تقييمنا لنظرية رولز في الجماعة، التذكير بأن الفردانية عنده تصف ذات الدوافع وليس موضوعها. المصالح التي تسعى الأطراف في الوضع الأصلي إلى تحقيقها ليست مصالح في الأنا بل هي مصالح لـ «أنا» وهي، بصورة أخص، مصالح لأنا مفرد مسبقاً. إن ربط رولز الفردانية بالذات بدل موضوع الرغبات يجعله يعتقد أنه قادر على تفادي الاعتماد على أي نظرية معينة للدوافع البشرية، لاسيما ذلك الافتراض، المعروف في النظريات الليبرالية التقليدية، والقاضي بأن الإنسان أناني بالطبيعة، فاستنباط نظرية في العدالة من غير الرجوع إلى أي دوافع خاصة أو تصورات للخير أمر أساسي في مشروع أخلاق الواجب، كما أن له أثراً آخر يتمثل، حسب رولز، في السماح بالحصول على نظرية في الجماعة أكمل مما هو الحال في الافتراضات الفردانية التقليدية. عندما يبقى محتوى الدوافع مفتوحاً، يصير من الممكن افتراض سعي الأفراد إلى أهداف اجتماعية أو جماعاتية، إضافة إلى أهدافهم الخاصة، لاسيما في مجتمع تحكمه آلية للمعاملة بالمثل تتوخى تأكيد احترام الأفراد من حيث هم كذلك. يقول رولز في هذا الشأن:

> ليس هناك ما يفرض على مجتمع محكم التنظيم تشجيع القيم الفردانية قبل غيرها، إذا كان المقصود من ذلك تشجيع نمط حياة يؤدي بالأفراد إلى السعي لتحقيق مصالحهم الخاصة دون مبالاة بمصالح الآخرين (حتى وإن ظلوا يحترمون حقوقهم وحرياتهم)، إذ عادة ما نتوقع أن يكون معظم الناس منتمين إلى جماعة أو أكثر، ولهم بهذا المعنى بعض الغايات المشتركة على الأقل (1975: 550).

وفي مناقشته لـ «فكرة الاتحاد الاجتماعي» (الفقرة 79)، يميز رولز بين معنيين لـ «خير الجماعة». يقوم **المعنى الأول** على افتراضات فردانية متعارف عليها، تعتبر الدوافع المتصلة باحترام

النفس لدى الفاعلين أمراً محسوماً. يتصور هذا التفسير الجماعة بمعنى أداتي تام، يوحي بصورة «المجتمع الخاص» الذي يعتبر أفراده الترتيبات الاجتماعية فيه عبئاً ضرورياً ولا يتعاونون ضمنه إلا من أجل تحقيق مصالحهم الخاصة. من هذا المنظور الأداتي، يستخلص رولز نظريته هو في الجماعة التي يكون للمشاركين فيها بعض «الغايات القصوى المشتركة»، معتبراً آلية التعاون خيراً في حد ذاته، في رأيه، ليست مصالح هؤلاء متعارضة دائماً، بل هي متكاملة ومتشابكة في بعض الأحيان. وبما أنه لا يفترض مسبقاً أن الناس لا تحركهم إلا دوافع أنانية، فإنه لا يستبعد إمكانية أخذ بعضهم «خير الآخرين والسعي إلى تحقيقه» بعين الاعتبار، مضيفاً أننا «لسنا في حاجة إلى التسليم. . . بأن الأشخاص لا يقومون أبداً بتضحيات معتبرة في سبيل بعضهم، مادامت بينهم في الكثير من الأحيان وشائج وعواطف تدفعهم إلى ذلك» (178).

كلا التفسيرين اللذين يناقشهما رولز فرداني، حتى وإن اختلفت حالة كل واحد منهما في ذلك عن الآخر، فهناك التفسير الأداتي الذي هو فرداني من حيث افتراضه أن الدوافع الأنانية هي وحدها ما يحرك الذوات المتعاونة، مما يجعل خير الجماعة متمثلاً فقط في تلك المنافع التي يحصل عليها الأفراد من التعاون من أجل تحقيق غاياتهم الخاصة. أما تفسير رولز، فهو فرداني بالمعنى الذي يفترض التفريد القبلي لذوات التعاون لا تستبعد فيه دوافع هذه الأخيرة الفعلية أهدافاً غيرية، إضافة إلى الأهداف الأنانية. بناء على ذلك، فإن خير الجماعة عند رولز لا يتمثل في المنافع المباشرة الحاصلة بفضل التعاون فقط، بل أيضاً في نوعية الدوافع والوشائج الوجدانية التي يمكن أن تسند هذا التعاون وتنمو أثناءه، فبينما نجد الجماعة، في التفسير الأول، برانية تماماً عن أهداف أفرادها

ومصالحهم، نجدها في تفسير رولز جوانية بالنسبة إلى الذوات بمعنى أنها تصل إلى وجدان المنخرطين في آلية التعاون. وخلافاً لتصور الجماعة الأداتي، يمكننا أن نصف تفسير رولز بالتصور الوجداني.

ومع ذلك، لا يبدو هذان التصوران، الأداتي والوجداني، كفيلين بالإفضاء إلى نظرية قوية في الجماعة كما تتطلبها حجج رولز ودووركين، حيث نجد رولز يسعى لإثبات فكرة الحيازات المشتركة، المتضمنة في مبدأ الفرق، بينما يريد دووركين تحديد جماعة التقاسم [أي المنافع الاجتماعية] في حججه المؤيدة للتمييز الإيجابي. وكما رأينا، يبدو أن التصورين كليهما لا يكتملان إلا إذا اعتمدا ذاتاً حائزة أوسع قدرة على تبرير ادعاء الحيازات اللازمة لتحقيق أغراضها من دون استعمال البعض أدواتٍ في خدمة غايات الغير ومن دون التلاشي كذلك في ذات كلها تجسيد. غير أنه لا أحد من التصورين المذكورين ـ المفترضين التفريد القبلي للذات ـ قادر على إفادتنا بطريقة تمكّننا من إعادة رسم حدود هذه الذات. كما لا يبدو أي منهما قادراً على فضفضة الحدود بين الأنا والآخر من دون الإفضاء إلى ذات كلها تجسيد.

لذلك، قد نجد أنفسنا في حاجة إلى تصور للجماعة يكون قادراً على التعمق في الأنا أكثر مما يسمح به التصور الوجداني نفسه، فحتى عندما يقول رولز إن خير الجماعة قد يكون جوانياً إلى ذلك الحد الذي يدرج أهداف الأنا وقيمه، يبقى أعجز من أن يتعدى الدوافع ليصل إلى الذات التي لها هذه الدوافع. إن خير الجماعة، بهذا المعنى، لايستطيع أن يبلغ ذلك الحد من دون انتهاك أولوية الأنا على غاياته، وإنكار فردانيته المسبقة، وقلب أولوية الكثرة على الوحدة، والسماح للخير في تكوين الأنا، هذا التكوين الذي

يخصصه رولز لتصور الحق (مادامت «وحدة الأنا الجوهرية معطى مسبقاً، منبثقاً من تصور الحق») (563).

إن نظرية في الجماعة يمتد مجالها إلى الذات وموضوع الدوافع معاً لن تكون فردانية بأي معنى من المعنيين، سواء التقليدي منهما أو ذلك الذي يقصده رولز، فمثل هذه النظرية ستشبه ما يتصوره رولز بشأن تجلي الجماعة في أهداف المشاركين فيها وقيمهم ـ نتيجة مشاعر الأخوة والألفة مثلاً، لكنها ستكون مختلفة عن تصوره الذي يرى أن الجماعة ليست مجرد مشاعر، بل هي نمط لفهم الذات المشكِّل جزئياً لهوية الفاعل. إننا عندما نقول، في سياق هذا التصور القوي، إن أفراد مجتمع ما يشدهم حس الجماعة، لا نقصد فقط أن الكثير من هؤلاء يتبنون مشاعر جماعاتية ويسعون إلى أهداف جماعاتية، وإنما نقصد أيضاً أنهم يتصورون هويتهم ـ أي ذواتهم وليس مجرد موضوع مشاعرهم وتطلعاتهم ـ كما تحددها إلى حد ما الجماعة التي ينتمون إليها. بالنسبة إليهم، الجماعة لا تخص ما لهم كأعضاء فقط، بل أيضاً ما هم. أضف إلى ذلك أن العلاقة التي تربطهم بوصفهم أعضاء في الجماعة ليست مجرد علاقة يختارون الدخول فيها (كما هو الحال في جمعية طوعية)، بل هي انتماء يكتشفونه، انتماء يكون أكثر من صفة تصفهم لأنه عنصر مشكل لهويتهم. وخلافاً لتصوري الجماعة السابق الذكر، أي الأداتي والوجداني، يمكن أن نسمي هذا التصور القوي بالتصور التكويني.

على الرغم من رفض رولز لتصور الجماعة التكويني ونظرية الذات التي تتطلبها، فقد رأينا كيف تقوده مثل هذه اللغة أحياناً إلى ما وراء التصور الوجداني، كما لو كان يقر ضمنياً بما قلناه في هذا الشأن، مشيرين إلى أن تماسك نظريته في العدالة يبقى معلّقاً، في نهاية الأمر، بالبعد البينذواتي (Intersubjective) الذي يرفضه صراحة،

ففي تفسيره لمبدأ الفرق، يقول لنا إن أحسن وصف لتوزع المواهب الطبيعية هو كونها «حيازات مشتركة»، وإن الناس بمفهوم العدالة كإنصاف يتفقون على «تقاسم مصائرهم». كما أن الحدود بين الأفراد الفعليين تبقى أضعف في تفسيره للوحدة الاجتماعية. إذا كان رولز يقول إن للكائنات البشرية «غايات قصوى مشتركة» وإنها تشارك من خلال الجماعة، «في الحاصل الإجمالي لحيازات الآخرين»، فمعنى ذلك أننا أمام «فكرة جماعة البشر» الذين يمكن تخيل حدود أفرادها متجاوزة المكان والزمان معاً «لأنه حتى أولئك الذين فرقهم التاريخ وفرَّقتهم الظروف يمكن أن يتعاونوا في تحقيق طبيعتهم المشتركة» (527). «لا يمكن للفرد أن يكتمل إلا في ظل وحدة اجتماعية»، لأن هذه الوحدة هي التي «نتوقف فيها عن كوننا مجرد قطع مشتتة» (529). كما يقول رولز إن أفراد الجماعة «يشاركون في طبيعة بعضهم بعضاً» وإن «الأنا يتحقق في أنشطة كثرة الأنوات» (565).

إنه لمن الصعب معرفة الكيفية التي يمكن أن نأخذ بها هذه المقاطع التي «توحي بفكرة البينذواتية» على محمل الجد وقد جاء معظمها في شكل مجاز، هو الآخر غير واضح. الصور البينذواتية والفردية تظهر هنا في شكل تركيبات صعبة وفي بعض الأحيان غير موفقة، وكأنها تكشف عن مواقف متنافسة في ما بينها، فتارة نجد رولز يصف الحيازات بـ «المشتركة» وتارة بـ «الجماعية»، كما نجد تصوره المفيد بأن الناس «يتقاسمون مصائر بعضهم بعضاً»، في مقطع من كتابه، يتحول، في مقطع آخر إلى مبدأ لـ «للمعاملة بالمثل» و«المنافع المتبادلة». أضف إلى ذلك أن من نجدهم في مقطع ما «يشاركون في طبيعة بعضهم بعضاً»، نجدهم في مقطع آخر ينخرطون في «أنشطة جمعية». ثم إن هؤلاء الذين نجدهم تارة قادرين على تجاوز حيادهم ولا يحققون هويتهم إلا ضمن الجماعة، سرعان ما

يبدو شرطهم الجماعاتي هذا وقد اختُصر إلى مجرد إمكانية لانضمام بعضهم إلى جمعية أو أكثر، ولهم «فيها بهذا المعنى بعض الغايات الجماعية على الأقل». ولعل أبرز الصور المعبرة عن تأرجح موقف رولز تظهر حينما يقول في مكان ما عن الجماعة إنها تتمثل في كون «مختلف الأشخاص الذين لهم قدرات متشابهة أو متكاملة يمكنهم، إن جاز التعبير، التعاون في تحقيق طبيعتهم المشتركة أو المتماثلة» (523).

لكن، اللغة الأخلاقية المستعملة في الحديث عن الجماعة بالمعنى القوي، كما يوحي التمييز بين التصور الوجداني والتصور التكويني، لا يمكن تجسيدها في جميع الأحوال في تصور «يبقى أساسه النظري فردانياً». وعليه، فإننا لا نستطيع دائماً ومن دون فقدان شيء من المعنى، أن نترجم مفهوم «الجماعة» بمعنى «جمعية»، ومفهوم «الانتماء» بمعنى «العلاقة»، ومفهوم «التقاسم» بمعنى «التعامل بالمثل»، ومفهوم «المشاركة» بمعنى «التعاون»، ومفهوم «مشترك» بمعنى ما هو «جماعي». حتى وإن كانت حجة رولز في ما يخص أولوية الكثرة على الوحدة تقبل التطبيق على كل مفردة ثانية من الأزواج المذكورة، فإنها لا تنطبق بالضرورة على المفردة الأولى في كل زوج، فبينما يوحي وصف الحيازات بـ «الجماعية» أنها مواهب كانت في وقت سابق محوزة بصورة منفصلة ثم تم التنازل عنها لصالح المجتمع، فإن «وصفها بـ «المشتركة» لا يجعلها بالضرورة على هذا النحو، مادامت لا تفترض منطقياً تفريداً قبلياً. وبينما تقضي فكرة «المعاملة بالمثل» بمبدأ التبادل، ومن ثمة بكثرة في الفاعلين، فإن فكرة «التقاسم» يمكن أن توحي بنوع من التضامن لا يشترط وجود تبادل أصلاً، مثلما هو الحال عند المشاطرة في نكتة، أو في تطلع، أو فهم ما مشترك. كما

أن فكرتي «الجمعية» و«التعاون» تفترضان أصلاً كثرة سابقة لهؤلاء الذين انضم بعضهم إلى بعض في إطار جمعية أو تعاون، فإن لفظة «الجماعة» و«المشاركة» قد تكون وصفاً لنمط عيش يجد الأفراد أنفسهم فيه محددين معاً «أصلاً»، وأن «جماعيتهم» لا تتمثل في العلاقات التي دخلوا فيها بقدر ما تتمثل في مشاعر الانتماء التي اكتشفوها.

لذلك قد يصعب تفسير مفهوم الجماعة ـ بالمعنى القوي والتكويني الذي يقصده رولز ودووركين ـ بتصور فرداني حتى لو كان بذلك المعنى الخاص الذي يستعمله رولز. علة ذلك أن التفسير الفرداني يعتبر حدود الذات معطى مسبقاً، ومن ثمة معطى جامداً في نهاية الأمر، وذلك حتى وإن كان رولز ودووركين يفترضان تصوراً قادراً على تمييز ذات حائزة أوسع، أي تصوراً يمنح الذات القدرة على المشاركة في تكوين هويتها. أما كون مثل هذا التصور غير مطروح في افتراضات أخلاق الواجب، فذلك ما سنحاول توضيحه في ما يلي.

كي تستطيع الذات أن تؤدي دوراً في رسم حدود هويتها لابد من أن تكون لها ملكة معينة للتفكير، ذلك أن إرادتها وحدها لا تكفي. إن المطلوب، في هذا الخصوص هو قسط من القدرة على فهم الذات، أي قدرة على ما أسميناه صفة الفاعل بالمعنى المعرفي. يمكن توضيح ذلك من خلال التذكير بالتفسيرين المطروحين لصفة الفاعل والحيازة اللذين تعرضنا لهما أثناء إعادة بنائنا الأولى لنظرية رولز في الذات. إن **التفسير الأول** ـ المتعلق بتصور رولز ـ يعتبر حدود الأنا معطى في ذاته ويربط الأنا بالغايات عبر صفة الفاعل، بالمعنى الإرادوي، من حيث كونه ذاتاً مريدة لموضوعات الاختيار، فهذا النوع من صفة الفاعل مرهون بملكة الإرادة، مادامت هذه

الإرادة هي التي تسمح للأنا بتجاوز ذاته، فيتعالى عن حدوده المسبقة كي يدرك ما يمكنه حيازته كغايات، مع الإبقاء على هذه الغايات خارجة عنه.

أما **التفسير الثاني**، فيعتبر حدود الأنا مفتوحة ويتصور هوية الذات حاصلاً لصفة الفاعل بدل تصورها مقدمة له، فصفة الفاعل المقصودة هنا ليست إرادوية، بل معرفية، حيث إن غايات الأنا لا تحصل هنا بحكم الاختيار، بل بالتأمل من حيث كون الفاعل ذاتاً مدركة (باحثة) لموضوع الفهم (الذاتي). إن المشكل هنا لا يتمثل في إيجاد مسافة فاصلة بين الأنا وغاياته، بل في كون الأنا، وهو غير محدود مسبقاً، مغموراً بالأغراض والغايات الممكنة التي تتدخل كلها من دون تمييز في تشكيل هويته، مهددة إياه بالاحتواء دائماً. إن التحدي المطروح على الفاعل حسب هذا التفسير يتمثل في تمييز حدود الأنا وفصل الذات عن وضعها، ومن ثمة جعلها قادرة على صياغة هويتها.

بالنسبة إلى الذات التي تمت صياغة هويتها في ضوء غايات سابقة عليها، لا تتمثل صفة الفاعل في استدعاء الإرادة بقدر ما تتمثل في سعيها إلى الفهم الذاتي. وخلافاً للقدرة على الاختيار التي تمكِّن الأنا من تجاوز حدوده، فإن القدرة على التأمل تمكنه من تحويل الأضواء داخلياً إلى باطنه للبحث في الطبيعة المشكلة له والتحري بشأن مختلف الصلات التي تربطه وإدراك مزاعم كل حالة منها وتمييز الحدود ـ الفضفاضة هنا وغير المقيدة ـ بين الأنا والآخر، والوصول من ثمة إلى فهم ذاتي أقل غموضاً، حتى وإن لم يكن هذا الفهم شفافاً بصورة تامة أبداً، أي الوصول إلى ذاتية أقل ميوعة، حتى وإن لم تكن هي الأخرى ثابتة ونهائية أبداً. وهكذا، تجري الأمور بالتدرج وطيلة الحياة كلها، حتى يتمكن الأنا من المشاركة في تكوين هويته.

إن القدرة على التأمل، التي يقترحها التفسير المعرفي، تبدو بالضبط الميزةَ التي يتطلبها تصور «ذات حائزة أوسع» عند رولز للحيلولة دون تلاشيها في ذات كلها تجسيد. هذه القدرة على التأمل هي التي تتيح إمكانية الوصول إلى رسم حدود الأنا، من دون اعتبارها معطى مسبقاً. وبالفعل، عندما يطرح السؤال حول التفريد المسبق المفترض للذات، تبدو الورطة التي يقع فيها الأنا أقرب ما تكون إلى خلع الحيازة الذي يتناوله التفسير المعرفي، حيث لا يتمثل الخطر الأكبر الذي يهدد صفة الفاعل في المسافة الفاصلة بين الأنا وأغراضه وغاياته بل في الإفراط في القول بضرورة وجود الأهداف المزعومة التي لا يمكن أن يحل إشكالها إلا بحث متروٍّ في الذات.

غير أن الإبستيمولوجيا الأخلاقية عند رولز لا تسمح، على ما يبدو، إلا بمجال محدود للتفكير لا يبدو لنا فهم الذات فيه ممكناً بالمعنى المقصود، مادامت الحدود التي قد ترسمها هذه الإبستيمولوجيا معتبَرة ـ بحكم مبدأ التفريد المسبق ومن دون تأمل ـ معطى مسبقاً بصورة نهائية. لكن عندما نرى هذه الحدود تتهاوى مهما كان الحال، فإننا لا نجد ما يحل محلها. بالنسبة إلى تصورٍ للذات كما هو عند رولز، لا يتمثل السؤال الأخلاقي الأساسي في «من أنا؟»، مادامت الإجابة عليه تعتبر بديهية، بل في «طبيعة الغايات التي سأختارها؟»، وهو سؤال من الواضح أنه موجه إلى الإرادة. هكذا تبدو الذات عند رولز مُفْقَرة إبستيمولوجياً كلما تعلق الأمر بالأنا، ومعوزة من ناحية التصور فلا تستطيع الخوض في ذلك النوع من التأمل الذاتي الذي يمكّنها من تجاوز الاهتمام بما تفضل وترغب فيه كي تتفرغ للتأمل الباطني، ومن ثمة لإعادة النظر في الذات التي تحتوي هذه الرغبات.

وهكذا، يتضح أن مسألة الجماعة مفضية إذاً إلى مسألة التأمل

وأن تقدير دور التأمل، في نظام رولز يتطلب منا الخوض بشيء من التفصيل، في نظريته في صفة الفاعل وفي تفسيره للكيفية التي يتوصل بها الأنا إلى غاياته. لقد رأينا أن الأنا عند رولز تحصل له غايات عن طريق الاختيار، أو بعبارة أدق: إن الأنا يرتبط عنده بغاياته من حيث هو ذات مريدة لموضوعات الاختيار، كما رأينا أن القدرة على الاختيار عنده هي وضع فاعل بالمعنى الإرادوي. لكن لابد من التساؤل حول ما يحدث بالضبط في لحظة الاختيار، وما هو الدور الذي يكون للتأمل فيه، في حالة وجوده؟

صفة الفاعل ودور التأمل

يعدّ تفسير صفة الفاعل والغايات، عند رولز، تفسيراً متصلاً بتصور الخير، وهو ـ شأنه في ذلك شأن الحق ـ تصور يحصل بطريقة إرادوية، أي أنه مسألة أساسها الاختيار، فإذا كانت مبادئ الحق حاصلَ اختيار جماعي في الوضع الأصلي، فإن تصورات الخير هي الأخرى حاصلُ الاختيارات الفردية في الحياة الفعلية.

لكن، هناك فرق مهم في هذا السياق، فإذا كان كل من الحق والخير ناشئين عن الاختيار، فسيكون للظروف الخاصة (أي الافتراضية)، التي يقع في ظلها «اختيار» الحق، معنى يفيد بأن الأشخاص الفعليين لا يد لهم فيه. هكذا، فإن ما يعتبر حقاً أو عدلاً ليس شيئاً نحن أحرار في اختياره، مادامت مبادئ العدالة سارية منذ اللحظة التي يرفع فيها ستار الجهل، أي قبل أن يبدأ أي اختيار فعلي [في حياة الناس]. ولما كانت مبادئ العدالة مشتقة بصورة قبلية، فهي ليست خاضعة لوضعنا بوصفنا فاعلين مادامت سارية المفعول، سواء أحببناها أو كرهناها.

أما في ما يخص الخير، فإن الأمر يختلف، ففي هذه الحالة

يكون كل فرد حراً في اختيار ما يشاء لنفسه، طليقاً في اعتماد أي تصور للخير يريده. حينئذ تصير أشياء مختلفة خيراً في نظر مختلف الناس، بحيث لا تقيدها إلا الشروط التي تمليها العدالة، فيصير هكذا كلُّ واحد «حراً في رسم خطة حياته كما يشاء» (447)، فحتى وإن كان هناك «تصور [فريد] صحيح للعدالة من وجهة النظر الفلسفية» (446) لابد على كل واحد أن يتبناه، فليس هناك مثل هذا التصور للخير، حيث يكون كل واحد حراً في اعتماد التصور الذي يريده لنفسه.

هناك أيضاً مثال آخر لأولوية الحق على الخير، بالمعنيين الأخلاقي والإبستيمولوجي. تتمثل الأولوية الأخلاقية في كون مبادئ العدالة تحدّ من التصورات التي يمكن للأفراد أن يختاروا اعتمادها، فحينما تصطدم قيم الشخص مع العدالة، فإن العدالة هي التي يجب أن تسود في نهاية الأمر. وكما يؤكد رولز، مراراً وتكراراً، فإن مبادئ العدالة لا تتفق مع جميع مشاريع الحياة الممكنة، مما يوجب رفض المشاريع التي تتعارض مع هذه المبادئ.

> في العدالة كإنصاف، يكون مفهوم الحق سابقاً على مفهوم الخير، إذ إن الشيء لا يكون خيراً فيها ـ خلافاً لما هو الحال في النظريات الغائية ـ إلا عندما يتفق مع طرق في الحياة تكون متساوقة مع مبادئ الحق المتوصل إليها (396).
>
> بالفعل، فحتى في حالة مشاريع الحياة العقلانية التي تبين ما هو خير للكائنات البشرية، فإن قيمة الحياة البشرية ذاتها تكون مقيدة بمبادئ العدالة (398).
>
> إن طريقتنا في الحياة، مهما كانت خصوصية ظروفنا، يجب أن تكون دائماً مطابقة لمبادئ العدالة التي يتم التوصل إليها بصورة مستقلة (449).
>
> وعليه، فإن هذه المبادئ لابد أن تحظى بالأسبقية المطلقة كي يمكنها ضبط المؤسسات الاجتماعية من غير مساءلة، وكي يستطيع

كل واحد منا تنظيم طريقة عيشه بمقتضاها. أما تلك المشاريع التي تظهر خارجة عن هذا الإطار، فيجب مراجعتها (565).

فرغبات [البشر] وتطلعاتهم مقيدة منذ البداية بمبادئ العدالة. هذه المبادئ هي التي ترسم الحدود التي يجب على منظومات الغايات عند البشر أن تحترمها. . . إن أولوية العدالة تفسَّر جزئياً على أنها تنكر أي قيمة عن المصالح المؤدية إلى خرق العدالة. ولأنه لا فضل لهذه المصالح أصلاً، فإنه لا يمكن أن تتغلب على ما تقتضيه العدالة (31).

أولوية الحق على الخير توفر خلفية ميتا ـ أخلاقية للفكرة الليبرالية الشائعة القاضية باعتبار الأمور التي يفضلها معظم الناس وقناعاتهم ـ مهما كانت حدة التمسك بها ـ لا يمكن أن تتغلب على أي زعم يتعلق بمشروع ذي صلة بالحقوق الفردية. أما بالنسبة إلى أخلاق الواجب، فإن قناعات معظم الناس ليست سوى مجرد تصورات خاصة للخير. ومن حيث هي كذلك، فإنه لا يمكنها أن تدّعي لنفسها «صحة ما من وجهة النظر الفلسفية» غير كونها مفضلة من وجهة نظر الأغلبية، فلا يمكن لمجرد تفضيل أن يقوض شروط العدالة.

إذا كانت القناعات الحادة عند الأغلبية مجرد أمور مفضَّلة، من دون أي أساس لها في مبادئ العدالة المعطاة مسبقاً، فلا وزن لها أصلاً. والاستجابة لمثل هذه المشاعر لا يمكن أن تكون لها قيمة توزن بها مقابل مزاعم المساواة في الحرية. . . فلا حدة هذه المشاعر ولا كونها مشتركة بين أغلبية الناس يجعلانها أهلاً لأي أخذ بعين الاعتبار (450).

هناك طريقة أخرى في النظر إلى الاختلاف بين الحق والخير، وهي أن الخير ـ فردياً كان أو جماعياً ـ يتضمن، من حيث هو عناصر، مختلف المصادفات التي هي اعتباطية من وجهة نظر الأخلاق. أما الحق، فإنه خال من هذا الاعتباط، فالحاجة إلى ضبط توزيع الفرص والمنافع على النحو الذي يجعله غير اعتباطي من وجهة نظر الأخلاق، توحي ـ كما يؤكد رولز ـ بسبب واحد على

الأقل، يفرض أسبقية الحق. ومع ذلك، ما أن يتم ضمان هذه الأسبقية حتى يصير في متناول الناس اعتماد أي تصور للخير يرونه لأنفسهم، حتى وإن كان هذا التصور مطبوعاً بالمصادفة والاعتباط، مادامت هذه التصورات خاضعة فعلاً لمبادئ العدالة التي تفرض عليها البقاء ضمن حدود آمنة.

> ليس هناك اعتراض إذاً على أن تكون مشاريع الحياة العقلانية متكيفة مع المصادفات مادامت مبادئ العدالة قد اختيرت وهي التي تقيد محتوى هذه المشاريع، وكذا الغايات التي تشجع عليها هذه الأخيرة والوسائل المستعملة في تحقيقها (449).
>
> لذلك، لا يؤثر الطابع الاعتباطي في مشاريع الحياة في هذه المبادئ أو الطريقة التي تنتظم بها البنية القاعدية للمجتمع. إن كون فكرة العقلانية غير محدّدة لا يُترجَم بمزاعم مشروعة يمكن للناس أن يفرضوها بعضهم على بعض... وبما أن مزاعم الناس بعضهم على بعض غير معنية إذاً، فإن عدم التحديد هذا يكون غير مضر نسبياً (449، 564).

في نهاية الأمر، يمكن النظر إلى أولوية الحق من حيث اشتقاقها المسبق والحاجة إلى بعض الأساس النهائي «غير المختار» كشرط أولي للاختيار في تصورات الخير، فلو كانت مبادئ العدالة نفسها موجودة لأن تُختار، فإن «حرية الاختيار التي تكفلها العدالة كإنصاف للأفراد والمجموعات ضمن إطار العدالة» (447) تضحى غير مضمونة. ينبغي إذاً أن يبقى هناك ما هو وراء الاختيار (ويقيّده) كي يمكن ضمان الاختيار ذاته. تلك هي الأولوية الإبستيمولوجية التي تحولها أخلاق الواجب إلى أولوية أخلاقية[8]. لذلك، فإن أخلاقية

---

(8) قارن ذلك بحجة كَنْت في الاستنباط المتعالي التي تفيد أن تصورات الموضوعات عامة يجب أن تشكل القاعدة للمعرفة التجريبية كلها من حيث هي شرط قبلي لها. يقول كَنْت في هذا المعنى: «الصحة الموضوعية للمقولات بوصفها مفاهيم قبلية تقوم إذاً على كون هذه الأخيرة، من حيث التأمل، هي الوحيدة التي تجعل التجربة ممكنة» (1781: 126).

الحق، التي تضمن حرية الاختيار داخل حدودها، لا يمكن أن تكون في حد ذاتها قابلة للتأثر بأي اختيار يطرح تحدياً لها أو يقيدها مادامت القوة الأخلاقية لمثل هذا التحدي ستكون، في جميع الأحوال، أقل من قوة الإطار الأخلاقي الذي تم تصورها ضمنه. وكما رأينا في مناقشتنا لنظرية العقد، فإن قبول هذا الإطار ـ خلافاً لقبول الأهداف والقيم الناشئة ضمنه ـ ليس مجرد خيار ولا حتى مجرد عقد، بل هو اتفاق افتراضي تمت صياغته في ظل شروط خاصة، إنصافها حاصل بصورة مستقلة.

إن الجانب الإبستيمولوجي في أولوية الحق يذكرنا بأولوية الأنا على غاياته. في كلتا الحالتين، يوجد إطار «غير مختار» وجوداً مسبقاً، يُنظر إليه كشرط مسبق للاختيار. وكما أنه من الضروري وجود مبادئ عدالة بصورة مسبقة (ومن ثمة تتعدى الاختيار) لضمان إمكانية الاختيار في تصورات الخير، كذلك يجب أن تكون حدود الأنا موجودة بصورة مسبقة (ومن ثمة تتعدى الاختيار) لضمان صفة الفاعل للذات وقدرتها على اختيار غاياتها. وحتى وإن بدت الحدود التي تفرضها العدالة قيداً غير لازم على الاختيار، لأن الأشخاص لا يستطيعون المشاركة في رسمها بل الاختيار ضمنها فقط، إلا أنها ـ أي الحدود ـ هي التي تضمن الحرية المتساوية لكل واحد في اختيار غاياته بنفسه، على الرغم من تقلبات مزاج الرأي العام الذي قد يغير موقفه مع مرور الزمن. كما أن حدود الأنا قد تبدو، هي الأخرى كذلك، قيداً غير لازم مفروضاً على صفة الفاعل، بمعنى أن الأنا لا يستطيع المشاركة في رسمها، إلا أنها في الحقيقة شرط مسبق لصفة الفاعل. والحال لأن هذه الحدود هي التي تفرض على العالم أن يبقى بعيداً، إن جاز القول، وتمكّن الذات من ذلك الانفصال الذي هي في حاجة إليه في الاختيار لنفسها. كما أن هذه الحدود هي التي

تضمن للأنا القدرة على الاختيار ضد تقلبات الظروف وإلا احتوته. القول إن مبادئ العدالة، مثل حدود الأنا، توفر لنا قاعدة للاختيار لا تكون نفسها مختارة، لا ينطوي على تناقض بل هو افتراض قبلي ضروري لذات قادرة على الاختيار. لذلك، يمكننا مقارنة هذه الفكرة بأفكار موازية منتشرة في تصورات أخلاق الواجب، بما في ذلك الذات الحائزة غير المحوزة، وقاعدة الاستحقاق غير المستحقة، وأسس العقد غير الناجمة نفسها عن تعاقد.

لقد رأينا كيف أن اختيار الغايات مقيد، منذ البداية، بمبادئ العدالة، التي هي معرَّفة مسبقاً. لكن كي نوضح تفسير رولز للاختيار وتقدير دور التأمل فيه (في حالة ما إذا كان له دور هنا)، نحن في حاجة إلى معرفة أدق للكيفية التي يبرز بها الإكراه الذي تفرضه العدالة والطريقة التي يتسلل بها هذا الإكراه نفسه إلى مداولات الفاعل. هل القيود التي يفرضها الحق تتخلل، بشكل ما، فعل التداول، كي لا يقع السماح أصلاً إلا بالرغبات أو التصورات العادلة للخير؟ أم أن الفاعل يحدد قيمه وأهدافه انطلاقاً من بعض الرغبات غير العادلة، لكن ليلغي هذه الرغبات لاحقاً في الممارسة أو يطرحها جانباً متى ثبت خرقها للعدالة؟

في بعض الأحيان، نجد رولز يتحدث وكأن مبادئ العدالة هي التي تصوغ، منذ البداية، تصور الشخص للخير، بل وحتى بعد هذه الصياغة. يقول: «صياغة المشاريع وتحديد التطلعات التي يختارها الناس لأنفسهم يجب أن تأخذ هذه القيود بعين الاعتبار... [لأن] هذه الرغبات والتطلعات مقيدة، منذ البداية، بمبادئ العدالة التي ترسم لدى الناس الحدودَ الواجب احترامها في منظومات الغايات» (31). وفي أحيان أخرى، نجده وكأنه يفضل التفسير الثاني عندما يقول إن «الناس [في حالة العدالة كإنصاف] يرضون

ضمنياً بمطابقة تصوراتهم للخير حسب ما تشترطه مبادئ العدالة، أو على الأقل يتفادون تقديم مزاعم تنتهك هذه المبادئ مباشرة» (31).

وإذا كان من غير الواضح متى تتدخل العدالة: هل عند صياغتي لمشروع حياتي، أم بعد ذلك فقط، أم أثناء سعيي إلى تحقيق هذا المشروع؟ فإنه من الواضح، على الأقل، أن لا أحد من هذين التفسيرين يدرج عنصراً من التأمل الذاتي يكون من النوع الذي يهمنا هنا، فكلاهما يسمحان بالقول إن الحق لا يحدد ما هو خير لي بصورة تامة، وإن تصوري للخير، مهما كان مقيداً بحدود معينة، يبقى من اختياري أنا. عند هذا الحد، يدرج رولز طائفة أخرى من الاعتبارات للتضييق على اختيارنا، ويسمي بعضها «مبادئ حسابية»، وهي التي تخص تعاليم العقلانية الأداتية بشكل عام. توصي هذه التعاليم مثلاً بأن يختار المرء أكثر الوسائل ـ لا أقلها ـ فعاليةً في تحقيق غايات معينة، وكذا مشروعاً أكثر ـ لا أقل ـ احتواء، ومشروعاً كفيلاً بتحقيق نجاح أكبر، لا أصغر... إلخ. ومع ذلك، نجد رولز يقر أن هذه المبادئ الحسابية «لا تكفي في تصنيف المشاريع» (416)، وذلك، حتى عندما تكون مدعومة بمبادئ أخرى في الاختيار العقلاني. كما أن القيود التي يفرضها الحق والعقلانية الأداتية معاً لا تكفي، هي أيضاً، في توجيهنا إلى اختيار وحيد ومحدد. بل حتى عندما تكون هذه المبادئ غائبة، نحن مضطرون إلى الاختيار. و«قد نضيّق مجال الاختيار التفاضلي الخالص، لكن لا يمكننا حذفه تماماً... وهكذا سنصل في النهاية إلى نقطة نضطر فيها، ببساطة، إلى اختيار أي مشروع نفضله من دون توجيه من أي مبدأ كان» (551، 552).

تلك هي ـ حسب رولز ـ النقطة التي ينبغي أن ننطلق منها في

التأمل، بغرض أفضل تحديد ممكن لأي شيء من الأشياء نريده، وإلى أي مدى نريده، والاهتداء بعدئذٍ في ضوء جميع العوامل ذات الصلة، إلى المشروع الكفيل أكثر من سواه بتحقيق ما نريده بصورة أتم قدر الإمكان.

> أفترض أنه إذا كانت المبادئ العقلانية قادرة على تركيز أحكامنا وتزويدنا بتوجيهات في التأمل، في هذه الحالة ينبغي علينا أن نختار لأنفسنا في نهاية الأمر، حيث يكون هذا الاختيار قائماً، في غالب الأحيان، على فهمنا المباشر لذواتنا فهماً لا يتصل بما نريده فقط، بل بالحدة التي نريده بها أيضاً، بل أكثر من ذلك، إذ نجد أنفسنا أحياناً مضطرين إلى تقدير الحدة النسبية لكل رغبة من رغباتنا ذاتها (416).

> نستطيع القول إذاً إن المشروع العقلاني الذي يصوغه الشخص لحياته (من بين تلك المشاريع المنسجمة مع المبادئ الحسابية وغيرها من المبادئ المتصلة بالاختيار العقلاني بعد وضعها) هو ذلك المشروع الذي يختاره صاحبه بعقلانية تدبرية. إنه ذلك المشروع الذي يقرره صاحبه بعد تأمل، يقوم فيه ـ بعد استعراض كل الوقائع ذات الصلة ـ باستشفاف ما يمكن أن يؤدي إليه هذا المشروع، ومن ثمة معرفة أحسن سبيل إلى تحقيق رغباته الأكثر أساسية (417).

وهكذا، يبدو التفسير الذي يقترحه رولز للكيفية التي نختار بها مؤكِّداً للدور المحدود الذي ينسبه إلى التأمل كما نراه، فحتى وإن كان رولز يرى أن أنسب مشروع للحياة أو تصور شخص ما للخير إنما يأتي «نتيجة تأمل»، من الواضح أن موضوعات هذا التأمل محدودة بـ: **(1)** المشاريع المختلفة البديلة وما قد يترتب عليها من آثار في تحقيق رغبات الفاعل، **(2)** رغبات الفاعل نفسه ومدى حدتها. إننا لا نجد التأمل في أي من الحالتين يتخذ الأنا، من حيث هو ذات رغبات، موضوعاً له. إن التأمل الحاضر في الحالة الأولى من أجل وزن البدائل وتقدير عواقبها المحتملة ليس هو بتفكير حول

الذات أصلاً، لأنه متجه نحو الخارج وليس نحو الداخل. كما أنه أشبه ما يكون بتفكير حذر يمكن، من حيث المبدأ، أن يقوم به خبير لا يعرف الفاعل كثيراً لكن له دراية كبيرة بالبدائل المتاحة وبنوع المصالح والرغبات التي تكون هذه البدائل كفيلة بتلبيتها.

أما التأمل الحاضر في الحالة الثانية المتصلة بتقدير حدة الرغبات، فإنه متجه، بمعنى ما، نحو الداخل، لكن ليس بالمعنى كله، إذ إنه يتخذ حاجات الفاعل ورغباته العارضة موضوعاً له، لكن ليس الأنا في حد ذاته. إنه لا يتعدى إلى الأنا الماثل وراء هذه الحاجات والرغبات التي يستعرضها، كما أنه لا يطال الأنا من حيث هو ذات راغبة. وبما أن ملكة التأمل الذاتي، عند رولز، محصورة في تقدير وزن الحدة النسبية للحاجات والرغبات القائمة، فإن التداول الذي تؤدي إليه لا يمكنه أن يبحث في هوية الفاعل (أي في السؤال «من أنا حقيقة؟»)، بل يبحث فقط في المشاعر والأحاسيس (أي في السؤال «ما الذي أشعر به حقيقة أو أفضّله أكثر من غيره؟»). ولأن هذا النوع من التداول مقصور على تقدير أهمية رغبات ذاتٍ هويتها غير تأملية بل معطاة مسبقاً، فإنه لا يستطيع أن يفضي إلى فهم الذات، بالمعنى القوي الذي يسمح للفاعل بالمشاركة في تكوين هويته.

صحيح أن رولز يذكر باختصار «معرفتنا المباشرة لذواتنا» في ما يخص ما نريده وكم نريده، غير أن «معرفة ذاتية» من هذا القبيل لا تبدو أكثر من مجرد وعي بحاجاتنا ورغباتنا المباشرة. وإذا كانت هذه المعرفة لذواتنا «مباشرة» بالمعنى الضيق الذي يجعلها معطاة لوعينا بشفافية، فإنه يصعب علينا أن نتخيل وقوع أي شيء يشبه التأمل أو التداول بالمعنى المعتاد، مادمنا نتوصل إلى معرفة كل ما نريد معرفته «في لحظة ما» قبل بدء أي عملية يمكن اعتبارها من قبيل التداول.

لكن حتى وإن سمحت لنا «معرفتنا المباشرة لذواتنا» ببعض الشك الذي يقع على التأمل إجلاؤه، فإن الأنا الذي لا يصير معروفاً إلا بعد إجلاء هذا الشك، ليس هو في الحقيقة الأنا بالمعنى الدقيق الذي يجعله متميزاً دائماً، بل مجرد أحداث وصفات عارضة لهذا الأنا.

إن الفرق بين نوع التأمل الذي لا يخص إلا رغبات الفاعل وحدها ونوع التأمل الذي يتعدى إلى الذات، صاحبة الرغبات، ويبحث في هويتها، له بعض العلاقة بالتمييز الذي يقيمه تشارلز تايلور (Charles Taylor) في تفسيره لصفة الفاعل البشري بين ما يسميه «الوازن البسيط» و«الوازن الحصيف». كلا التمييزين يشيران، أساساً، إلى الفرق بين ما هو سطحي وما هو عميق، فـ «الوازن البسيط»، حسب تايلور، يكون تأملياً بأدنى معنى يجعله قادراً على تبين مجريات الفعل والعمل بمقتضاها. لكن مثل هذا التأمل يفتقر إلى العمق لأن تقدير الشخص للأمور في هذه الحالة محدود بقلة «إحساسه» بالبدائل المتاحة. يقول تايلور في هذا الشأن:

> بالنسبة إلى «الوازن البسيط»، يتعلق الأمر بتحديد درجة الرغبة في مختلف المستهلكات، أي تلك التي تحددها رغباته الفعلية. أما بالنسبة إلى «الوازن الحصيف»، فإن تأمله يتجاوز ذلك لينصبّ على مختلف الأنماط الممكنة لكينونة الفاعل أيضاً. إن التأمل في ما نحس أننا نريده أكثر ـ وهذا كل ما يستطيع الوازن البسيط فعله ـ يشدنا إلى محيط وجودنا الضيق إن جاز التعبير. أما التأمل في ما نحن، بوصفنا نوعاً من الكائنات، فيأخذنا إلى مركز وجودنا باعتبارنا فاعلين... إنه بهذا المعنى تأملٌ أعمق (1977: 114 ـ 115).

أما رولز، فيرى أن التأمل «حول ما نحن، بوصفنا نوعاً من الكائنات» بدل التأمل في نوع رغباتنا غير ممكن: **أولاً**، لأن ما

نحن، بوصفنا كائنات، معطى قبلي وليس هو موضوعاً للمراجعة في ضوء التأمل أو أي شكل آخر لصفة الفاعل. **ثانياً**، لأن الأنا في تصور رولز، هو مجرد من صفاته التكوينية التي لا تحصل له إلا بصورة عارضة وتظل دائماً على مسافة منه، فلا يبقى فيه ما يمكن للمتأمل استقصاؤه أو البحث فيه، فهوية الذات عند رولز لا يمكن أن تكون محل رهان في لحظات الاختيار أو التداول (حتى وإن ظل من الممكن طبعاً أن تتغير غايات الذات وصفاتها المستقبلية)، ذلك أن الحدود التي تحدها هي خارجة عن نطاق صفة الفاعل - إرادوية كانت أو معرفية - التي قد يكون لها دور في تحويلها.

التمييز بين فكرة التأمل المحدودة بموضوعات الرغبة، كما هي عند رولز، وفكرة التوغل للوصول إلى الذات صاحبة الرغبات، كما هي عند تايلور، يوافق التمييز بين التصورين الوجداني والتكويني اللذين سبق ذكرهما. في ما يخص التصور التكويني، لقد سبق أن رأينا كيف أن خير الجماعة محدود بالأهداف الجماعاتية ومشاعر ذوات مفردة مسبقاً، فبينما ينظر التصور التكويني إلى هذا الخير على أنه متخلل للشخص بعمق أكبر، إذ لا يتعلق بمشاعره فقط، بل بنمط معين لفهم الذات أيضاً، يكون جزء منه مشكّلاً لهويته (أي الشخص)، وجزء منه محدداً لما هو في نهاية الأمر.

لقد رأينا كيف أن تماسك نظرية رولز في العدالة يشترط تصوراً للجماعة بالمعنى التكويني، الذي يشترط بدوره فكرة لصفة الفاعل بالمعنى المعرفي، فوجدنا أن نظريته في الخير لا تسمح لا بهذا ولا بذلك. هذا ما يجعل نظريته في العدالة، أو في الخير، أو كلتيهما معاً، محلَّ السؤال. لكن، وبصرف النظر عن الصعوبات التي تطرحها هذه النظرية بالنسبة إلى تصور رولز ككل، فإن تفسيراته المحدودة لصفة الفاعل والتأمل نفسها تبدو غير مستساغة لأنها تبقى عاجزة عن توضيح المعنى الذي يكون عليه الاختيار والتداول. ذلك ما سنحاول

توضيحه من خلال النظر في فكرة الاختيار الذي سيبقى بعد استبعاد التأمل بالمعنى القوي والشامل.

صفة الفاعل ودور الاختيار

كما رأينا، تعدّ نظرية رولز في الخير نظرية إرادوية، بمعنى أن أهدافنا، قيمنا، وتصوراتنا الأساسية للخير هي من اختيارنا، وأننا في اختيارنا لها نمارس صفتنا باعتبارنا فاعلين. وكما يقول رولز، عندما تصبح مبادئ الاختيار العقلاني (أي الأداتي) غير مجدية، نصير «مضطرين في نهاية الأمر إلى الاختيار لأنفسنا، بمعنى أن هذا الاختيار يصبح قائماً على معرفتنا المباشرة للذات، ليس بمعنى معرفة الأشياء التي نريدها فقط، بل أيضاً الحد الذي نريدها إليه... من الواضح إذاً أن الأمر متروك هنا للفاعل نفسه ليقرر الأشياء التي يريدها أكثر من غيرها» (416). وبما أن مبادئ الاختيار العقلاني لا تبين أفضل مشروع حياة بعينه، فإن «الكثير من الأمور يبقى في انتظار القرار ... إلى أن نصل إلى نقطة حيث يجب علينا فيها، الاختيار، مهما كان الحال، للمشروع الذي نفضله أكثر من غيره، وذلك من دون استرشاد بمبدأ ما... قد نعمد فعلاً إلى تضييق مجال الاختيار هذا لنصل إلى مجرد اختيار تفاضلي، لكننا مع ذلك لا نستطيع محوه كله... إذ يجب على الشخص نفسه اتخاذ هذا القرار، آخذاً سلسلة ميوله ورغباته كلها بعين الاعتبار، في الحاضر والمستقبل معاً» (449، 551، 552، 557).

إذا كان من الواضح أن رولز قد يصف قيم الخير وتصوراته من حيث هو حاصل اختيار أو قرار، إلا أنه يبقى عليه أن يبين لنا ما يتمثل فيه هذا الاختيار بالضبط، وكيف يقع الوصول إليه، فحسب رولز، نحن «نختار لأنفسنا بالمعنى الذي يفيد بقيام هذا الاختيار في

الكثير من الأحيان على معرفتنا المباشرة للذات» في ما يخص ما نريده، وكم نريده. لكن اختياراً من هذا القبيل، الذي «غالباً ما يقوم على» ـ ولا ندري كيف؟ ـ حاجاتي ورغباتي الحالية، هو اختيار بمعنى خاص فقط، لأننا لو افترضنا مع رولز أن هذه الحاجات والرغبات التي «يقوم» عليها اختياري ليست ذاتها محل اختيار، بل هي حاصلة بفعل الظروف («إننا لا نختار الآن ما نرغب فيه الآن») (415)، كما يقول، فإن مثل هذا «الاختيار» لا يتطلب فعلاً إرادياً بقدر ما يتطلب مجرد حساب فعلي يحدد طبيعة هذه الحاجات والرغبات. وما أن أنجح، بفضل «معرفة مباشرة للذات»، في التأكد من حيازتي لهذه المعلومة السايكولوجية، لا يبقى أمامي ـ في ما يبدو ـ ما أختار. ومع ذلك، لابد أن أربط بين حاجاتي ورغباتي ـ التي صارت واضحة لدي ـ وأحدد الوسائل المتاحة لتحقيقها. لكن ذلك يظل مسألة حيطة لا تتطلب حرية الاختيار أو ممارسة الإرادة.

فعندما يقول رولز إن «الأمر يبقى متروكاً للفاعل ذاته لتقرير ما هو في حاجة إليه أكثر» (416) وإنه «علينا، مهما كان الحال، أن نختار مشروع الحياة الذي نفضله» (551)، فإن «القرار» الذي يجب على الفاعل أن يتخذه لن يكون شيئاً آخر غير تقدير أو جرد سايكولوجي لحاجات ومفضلات هي عنده أصلاً، وليس اختياراً للقيم التي قد يتبناها أو الأهداف التي قد ينشدها. وكما هو الحال مع «الاختيار» أو «الاتفاق» الجماعي في الوضع الأصلي، فإن مثل هذا «القرار» لا يكون تقريراً لأي شيء، ماعدا كونه مجرد تقدير لمدى صحة إدراك الفاعل لأشياء موجودة أصلاً، أي شكل الرغبات التي هي لديه بصورة مسبقة وحدّتها في هذه الحالة. لكن الجانب الإرادوي في صفة الفاعل يبدو في هذه الحالة متلاشياً.

إن التوصل إلى صياغة مشروع حياة أو تصور للخير وفق حاجات

ورغبات موجودة، معناه أنه ليس هناك اختيار، لا لذلك المشروع ولا لتلك الرغبات، مادام الأمر لا يتعدى مجرد البحث عن أنجع الوسائل التي يتطلبها تحقيق غايات موجودة بصورة مسبقة، في مثل هذه الحالة، غاياتي، قيمي، وتصوراتي للخير لا تكون نتيجة اختيار، بل موضوع بعض الاستبطان السطحي، أي استبطاناً كافياً لحصر غير نقدي للدوافع والرغبات التي حصلت لي بحكم ظروفي العارضة. إنني أعرفها فقط، كما أحس بها وأسعى إلى تحقيقها بكل ما أمكن.

قد يرى البعض لرولز إمكانية لتفادي بطلان تفسيره لصفة الفاعل والاختيار بإحدى الطريقتين: **إما** بإدراج الفكرة المفيدة بأن الأشخاص قادرون على التأمل في رغباتهم، ليس فقط بمعنى تقدير حدتها، بل أيضاً بمعنى تقدير مدى مرغوبيتها، أي أنهم قادرون على صياغة رغبات من المرتبة الثانية تتناول صيغة الرغبات هذه في حد ذاتها كموضوع للتأمل (Frankfurt 1977)، فعلى هذا الأساس، يمكن أن يكون للشخص بعض الرغبات بدل غيرها، أو يعتبر صنفاً منها مرغوباً فيه بدل غيره. كون الشيء مرغوباً فيه (وهو ليس غير عادل) لا يكفي في جعله خيراً مادامت هذه الصفة مرهونة بالسؤال الآخر المتعلق بمعرفة ما إذا كان هذا الشيء من الصنف المرغوب فيه أم لا. وبعدما أتأكد مما أريده (فعلاً) كرغبة من المرتبة الأولى، يبقى عليَّ أن أقدر مدى مرغوبيته عندي بما يجعلني أقبله أو أرفضه.

فعلاً، لا يبدو رولز معترفاً بهذه الإمكانية بوضوح عندما يقول إنه على الرغم من «أننا لا نختار الآن ما نريده» إلا أننا على الأقل نستطيع أن «نختار رغبات ستكون لنا في المستقبل. . . إننا نستطيع حقيقة أن نقرر الآن القيام بأمر ما نعرف أنه سيكون له تأثير في الرغبات التي ستحصل لنا في المستقبل. . . لذلك، نحن نختار من بين رغبات مستقبلية في ضوء رغباتنا الحاضرة» (415).

لكن حتى وإن كان الفاعل عند رولز قادراً على صياغة رغبات لرغبات أخرى، فإن صفته من حيث هو فاعل يصعب استعادتها بصورة جادة، فما عدا الرغبات من المرتبة الثانية المذكورة، هو فاقد للأسس التي يقيم عليها تبريره لمرغوبية صنف معين من الرغبات بدل صنف آخر، والدفاع عنها. وهكذا، لا يبقى ما هو متاح له سوى اللجوء إلى الواقع السايكولوجي لتفضيله (الذي صار من المرتبة الثانية) وتقدير حدته النسبية فقط، فلا اتصال القيمة بالرغبة ولا صلتها الجوهرية بهوية الفاعل بمقدورهما أن يوفرا الأساس لإثباتها مادامت قيمة رغبة ما، حسب تفسير رولز، لا تظهر إلا بحسب خير الشخص، حيث تكون هوية الفاعل مجردة من الصفات المكونة على نحو لا يستطيع فيه أي هدف أن يكون جوهرياً فيها. إثبات الرغبات أو نفيها كما توحي فكرة صياغة رغبات من المرتبة الثانية، حسب رولز، سيكون من شأنه عدم إدراج أي عنصر للتأمل أو فعل الاختيار، لأن مثل هذا الإجراء لن يعدو أن يكون مجرد تقدير أكثر تعقيداً بقليل للحدة النسبية لرغبات موجودة مسبقاً، سواء كانت هذه الرغبات من المرتبة الأولى أو من المرتبة الثانية. أما في ما يخص تصور الخير الناجم عن ذلك، فلن يكون نتيجة اختيار أكثر من التصور الناجم عن رغبات المرتبة الأولى بمفردها.

أما **الطريقة الثانية** التي يمكن أن يلجأ إليها رولز لاستعادة تماسك فعل الاختيار، فيمكن تخيّلها من خلال حالة تقود فيها مختلف رغبات الفاعل ـ بعد تقدير قيمتها كما يلزم من حيث مدى حدتها النسبية ـ إلى مأزق يكون فيه التداول قد استنفد جميع حالات التفضيل المعنية، بحيث يصير من المستحيل إدراج حالات أخرى من أجل الخروج من هذا المأزق في مثل هذه الحالة. كما يمكن أن نضيف أنه لن يبقى للفاعل أي بديل آخر غير الرمي بنفسه، بصورة

اعتباطية تماماً، في هذه الجهة أو تلك، من غير الاعتماد على أي تفضيل أو رغبة على الإطلاق. هذا، وقد يقول قائل إن «اختياراً» متحرراً هكذا من آثار حاجات ورغبات موجودة مسبقاً ـ أي «اختياراً حراً كله» كما يوصف في بعض الأحيان ـ، يتيح في المجال للجانب الإرادوي في صفة الفاعل (أي الجانب الذي يقال إنه غير متوفر عندما يكون الفاعل مضطراً إلى «الاختيار» طبقاً لحاجاته ورغباته الموجودة مسبقاً).

لكن رولز يرفض صفة الفاعل بالمعنى الاعتباطي الكلي، أي تلك الصفة التي تكون بمنأى أصلاً عن تأثير حاجات ورغبات موجودة مسبقاً. «فكرة الاختيار الحر كله... لا تجد لها مكاناً في العدالة كإنصاف» (1980 : 568). وخلافاً لمبدأي العدالة ـ اللذين يعبران عن استقلالية الفاعل ويجب أن يكونا بمنأى عن المصادفات، فإن تصورات الخير تُفهم على أنها قائمة كلها على التبعية. وكلما ظهرت هناك غايات غير مناسبة، نجد رولز لا يتحدث عن اختيار حر محض أو اعتباطي بل عن «اختيار تفضيلي محض»، موحياً بنفس صيغة وضع الفاعل (أو اللافاعل) التي تعرضنا إليها في الأول. مهما كان الحال، فكرة «الاختيار» الاعتباطي المحض الذي لا يخضع لأي اعتبارات مهما كانت، من الصعب أن يكون أكثر قبولاً كتفسير لصفة الفاعل الإرادوية من «الاختيار» الخاضع كله لمفضلات ورغبات محددة مسبقاً، كما أن لا «الاختيار التفاضلي المحض» ولا «الاختيار الاعتباطي المحض» قادران على إنقاذ فكرة رولز حول صفة الفاعل بالمعنى الإرادوي، ذلك أن الأول يخلط ما بين الاختيار والحاجة، بينما الثاني يخلطه بالنزوة. إنهما يعكسان معاً محدودية التأمل في تفسير رولز وانتفاء وجه الاستساغة في التصور المتعلق بصفة الفاعل البشري الناجم عنهما.

وضع الخير

الصعوبة التي تواجهنا في نظرية رولز في الخير هي ذات طابع إبستيمولوجي وأخلاقي. كما تتصل بالإشكال الذي واجهناه في تعرضنا لمفهوم الحق، أي في تمييز معيار الحكم عن الشيء موضوع الحكم، فإذا كان من شأن قِيَمِي الأساسية وغاياتي النهائية أن تجعلني ـ كما من المفروض أن تكون حقيقة ـ قادراً على تقييم حاجاتي ورغباتي المباشرة وضبطها، إلا أنه يجب أن يكون هناك معيار للحكم مستقل عن مجرد المصادفة التي جعلتني أتبنى هذه الرغبات بشيء من الحدة. لكن إذا كان تصوري للخير هو مجرد نتيجة لحاجاتي ورغباتي المباشرة، ليس هناك ما يدعو إلى افتراض أن الموقف النقدي الناجم عنه هو، بأي شكل من الأشكال، أكثر قيمة أو صحة من الرغبات التي أسعى إلى تقييمها. ومن حيث هو كذلك، فهو خاضع للمصادفات نفسها.

يردّ رولز عن هذه الصعوبة في ما يخص الحق من خلال البحث في العدالة كإنصاف عن النقطة الأرخميدية التي «هي إن جاز القول ليست تحت رحمة حاجات ومصالح قائمة» (261). لكن، وكما رأينا، مفهوم الحق عند رولز لا يشمل الأخلاق الخاصة، كما لا نجد هناك أي وسيلة أخرى تمنع الخير من أن يكون مستغرقاً كله في حاجات الفاعل ورغباته القائمة. «الاختيار التفاضلي المحض» هو اختيار تابع كله، وليس هناك أي قيم للشخص أو تصور للخير عنده كفيل بتجاوزه. وكما يعترف رولز نفسه «أن يكون لنا تصور واحد للخير بدل آخر لا يهم من وجهة نظر الأخلاق. عندما يحصل لنا هذا التصور، نكون متأثرين بنفس الصنف من المصادفات التي أدت بنا إلى عدم الأخذ بعين الاعتبار جنسنا وطبقتنا» (1975 : 537)

ضيق حدود التأمل في تفسير رولز والإشكال الذي تثيره نظريته

في الخير وفقرها بسبب ذلك يكشفان عن مدى قبول أخلاق الواجب عنده اعتماد تفسير للخير هو نفعي في جوهره حتى ولو جاءت نظريته في الحق مختلفة. لقد تعرضنا لهذه الخلفية النفعية، أول مرة، في مناقشتنا لدفاع دووركين عن التمييز الإيجابي، حيث يرى أنه عندما لا يكون هناك مساس بالحقوق الفردية تجب سيادة الاعتبارات النفعية بصورة آلية. وعلى الرغم من أن دووركين يدافع عمّا يسميه بـ «مفهوم للحق مناهض للنفعية»، إلا أن مدى هذا الحق محدود بصرامة (وإن بصورة غير صريحة) على النحو الذي يجعل «معظم القوانين التي تحد من حريتي مبررة بحجج نفعية من حيث كونها ممثلة للصالح العام أو الخير العام»[9].

الخلفية النفعية في تصور رولز تظهر، أكثر ما تظهر، في إحالاته على الحياة الخلقية للفرد، فإذا كانت العدالة كإنصاف ترفض النظرة النفعية كقاعدة للأخلاق الاجتماعية أو العمومية، إلا أنها - حسب ما يبدو - لا تطعن في النظرية النفعية كقاعدة للأخلاق الفردية أو الخاصة. من هذه الناحية، فهي تتعارض مع فكرة «الواجب نحو الذات» عند كَنْت. يصف رولز التفسير النفعي للأخلاق الخاصة، من دون أن نلمس لديه اعتراضاً صريحاً عليه، فيقول:

> يجوز للفرد أن يتصرف - على الأقل حينما لا يؤثر تصرفه هذا في غيره - بالشكل الذي يراه مناسباً من أجل تحقيق أكبر خير له، وأن ينشد غاياته العقلانية قدر الإمكان ... فالمبدأ الذي يحكم تصرف الفرد هو العمل، قدر المستطاع، على تحقيق خيره الخاص ومنظومة غاياته الخاصة (23).

---

(9) Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1977), p. 269.

انظر ذلك النقد القوي الموجَّه ضد موقف دووركين في هذا الشأن (Hart 1979: 86-89).

> من الواضح أن هناك مبدأ صورياً فريداً يبدو أنه يحمل إجابة عامة [بالنسبة إلى اختيار شخص لمشروع حياته]، ألا وهو المبدأ القاضي بأن يحقق المشروع أكبر قدر ممكن من الرضى الصافي المتوقع (416).

حسب رولز، فإن الخطأ الذي يقع فيه المذهب النفعي لا يتمثل في تصور الخير من حيث هو إرضاء لرغبات موجودة مسبقاً بصورة اعتباطية، غير مميزة من حيث قيمتها ـ لأن العدالة كإنصاف تشترك معها في هذه الميزة ـ بل لأنها فقط لا تهمها الطريقة التي يحصل بها هذا الإرضاء عند الأفراد، فالعيب فيها ـ كما يراه رولز ـ هو «تعميمها لمبدأ الاختيار العقلاني عند شخص واحد على المجتمع ككل» وتأليفها لـ «رغبات جميع الأشخاص ضمن منظومة واحدة متماسكة من الرغبات» وسعيها لجعل هذه المنظومة مرْضية للجميع (26-27). وهكذا، هي «تصهر» أو «تدمج» الأشخاص جميعهم في شخص واحد، مختصرة بذلك الاختيار الاجتماعي إلى مجرد «مسألة إدارة فعالة أساساً» (كما لو كان هذا الاختصار ممكناً)، مما يجعلها لا تستطيع أن تأخذ بعين الاعتبار الفروق بين الأشخاص على محمل الجد (27، 33).

تحاول العدالة كإنصاف، تصحيح حالات القصور هذه من خلال تأكيد الاختلاف بين الأشخاص والإلحاح على انفصال «منظومات الرغبات» التي تريد النفعية أن تختصرها. غير أن الحجج التي يستعملها رولز في إثبات اختلاف نظريته عن النظرية النفعية في هذا السياق لا تظهر بوضوح بصورة مباشرة. وحتى وإن بدا صارماً في نظرته المفيدة بأن لكل كائن إنساني مفرد «منظومة رغبات» واحدة لا أكثر، لا نجد رولز أبداً يقول لماذا يجب أن تكون الأمور على هذه الحال، ولا في ماذا تتمثل هذه المنظومة بالضبط، أو لماذا من الخطأ دمجها. هل «منظومة رغبات ما» هي عبارة عن مجموعة من

الرغبات المنظمة بطريقة معينة والمرتَّبة حسب قيمة كل واحدة منها، أو بحسب صلتها الجوهرية بهوية الفاعل؟ أم أنها مجرد سلسلة من الرغبات المرصوفة بطريقة اعتباطية ولا تسمح بتمييزها إلا من حيث حدّتها النسبية وصاحبها التي حصلت له بصورة عارضة؟ إذا كانت الحالة الثانية هي الواردة بحيث لا تعني منظومة الرغبات شيئاً غير سبحة من الرغبات الاعتباطية تجسدت في كائن إنساني معين بحكم المصادفة، يصير من غير الواضح لماذا تؤخذ وحدة هذه «المنظومة» بهذا الجد من الناحيتين الأخلاقية والميتافيزيقية. ثم إنه إذا جاز دمج الرغبات لدى الشخص الواحد فلماذا لا تُدمج بين الأشخاص أيضاً؟

ومن ناحية أخرى، إذا كان ما يجعل منظومة للرغبات هو ترتيبها بحسب الأهمية بوصفها رغبات متميِّزة من حيث النوع، فلم يعد هناك ما يبرر «دمجها» في شخص أكثر من دمجها في أشخاص، فيصبح الخطأ في النظرة النفعية خطأ أيضاً في العدالة كإنصاف، على الأقل في هذا السياق. إن الميل إلى دمج الرغبات، سواء بصورة بينذاتية أو بينذواتية، قد يعكس إخفاقاً في تنظيمها أو اعترافاً بالتميز النوعي بينها. غير أن هذا الإخفاق يتعدى إلى التمييز بين الاختيار الفردي والاختيار الاجتماعي مادام ليس هناك ما يسمح بافتراض اتفاق «منظومة رغبات» ما بهذا المعنى، في جميع الحالات، مع ما يريده الشخص المفرد تجريبياً. إن الجماعات باختلاف أنواعها يمكن اعتبارها، بهذا المعنىٰ كذلك، «منظومات رغبات» متمايزة كلما أمكن تمييزها جزئياً بترتيب أو بنية للقيم المشتركة، المكونة جزئياً لهوية مشتركة أو نمط للحياة. من هذه الزاوية، إخفاق النظرة النفعية في أخذ التمييز بين الأشخاص مأخذ الجد قد يظهر مجرد علامة على إخفاق أكبر في الأخذ بعين الاعتبار، بصورة جادة أيضاً، الفروق النوعية في القيمة ما بين مختلف أنظمة الرغبات، وهذا إخفاق مرده إلى تفسير ضعيف للخير يبين أن العدالة كإنصاف تتقاسمه.

بالنسبة إلى نظرية أخلاق واجب، مثل نظرية رولز، قد نظن أن النظر إلى الخير، وهو مغمور كله في المصادفات، وعلى الرغم من عدم مقبوليته على النطاق العام، قد يكون له الفضل، على الأقل، في جعل أسبقية الحق أكثر قوة، فإذا كان الخير لاشيء سوى تلبية كل الرغبات التي هي معطى اعتباطي ـ هكذا من دون تمييز ومهما كانت قيمتها النسبية ـ فلا نرى كيف يمكن للحق (والكثير من المسائل الأخرى) أن يرجحه. لكن المكانة الأخلاقية المضعفة للخير، في الواقع، لابد أن تؤدي أيضاً إلى طرح السؤال المتعلق بمكانة العدالة نفسها في المجتمع، ذلك أننا بمجرد القول إن تصوراتنا للخير هي اعتباطية من الزاوية الأخلاقية، يصير من الصعب علينا رؤية السبب الذي يفرض أن تكون أسمى الفضائل (الاجتماعية) كلها هي تلك التي تسمح لنا بالسعي لتحقيق هذه التصورات الاعتباطية «بكل القدر الذي تسمح به الظروف».

الإبستيمولوجيا الأخلاقية للعدالة

هكذا، تعيدنا مناقشتنا مسألة الخير إلى مسألة العدالة وادعاء أولويتها، ومن ثمة إلى ظروف العدالة في الوضع الأصلي. هنا، يكون تفرد الأشخاص ـ الذي يلح عليه رولز في سعيه لتصحيح أخطاء النظرية النفعية ـ بمثابة الافتراض الأساسي المتصل باللامبالاة المتبادلة، أي الفكرة التي تفيد بعدم اكتراث الأفراد بمصالح غيرهم (218). عندما استعرضنا ظروف الوضع الأصلي أول مرة، بدا لنا هذا الافتراض تحديداً، والتفسير التجريبي لظروف العدالة بصفة عامة، مُبْطِلَيْن لأسبقية العدالة بطرق مختلفة: فعندما تكون العدالة، من حيث هي فضيلة، مرهونة بوجود جملة من الشروط التجريبية المسبقة، فهي لم تعد مطلقة كما تكون الحقيقة بالنسبة إلى النظريات، بل مشروطة فقط، على غرار الشجاعة في ساحة المعركة

مادامت تفترض فضيلة منافسة أو مجموعة من الفضائل من نفس الصنف على الأقل. كما أنها تتخذ، في بعض الظروف، بعداً تصحيحياً. وأخيراً، تبدو العدالة بهذا المعنى، وفي الحالات غير المناسبة، رذيلةً وليس فضيلة. وباختصار: إن تفسير د. هيوم لظروف العدالة ـ مثل ذلك الذي يتبناه رولز صراحة ـ يبدو غير متفق مع الوضع المتميز للعدالة كما يشترطه رولز ويدافع عنه كَنْت، والذي لا يمكن إثباته إلا باللجوء إلى ميتافيزيقا أخلاقية يعتبرها رولز مرفوضة.

إن التصور الذي نجده عند د. هيوم نفسه يؤكد انحياز العدالة، على الأقل من حيث قيامها على مسلّمات يبدو رولز أنه يشاطره فيها، فبالنسبة إلى د. هيوم، تحيل ظروف العدالة على شروط مادية ودوافعية في المجتمعات البشرية هي مؤسفة، ولعلها محتومة، لاسيما الندرة النسبية و«الجود المحدود». هذه الظروف مجتمعة تبين المعنى الذي تدل به العدالة على غياب بعض الفضائل الأسمى، لكنها نادرة. يقول د. هيوم في هذا الشأن:

> لو كان لكل امرئ حُنُواً تجاه غيره، أو لبّت الطبيعة جميع حاجاتنا ورغباتنا بوفرة. . . لانتفت الغيرة في المصالح التي تفترض العدالة وجودها، ولما بقي هناك ما يدعو إلى تمييز الملكية والحيازة. «زد في الإيثار لدى الناس أو في عطاء الطبيعة بالقدر المطلوب وستجعل العدالة من دون فائدة، لتحل محلّها فضائلُ أنبل بكثير ونعماً أكثر قيمة»، فلو حلت الوفرة محل الندرة المادية «أو لو حظي كل واحد بنفس الحنو تجاه كل واحد مثل نفسه، لما عرف البشر مفهومي العدالة واللاعدالة». [هكذا، يخلص د. هيوم إلى أن] «شح الطبيعة هو الذي أفضى إلى ظهور العدالة» (1739: 494-495).

بالنسبة إلى د. هيوم، العدالة لا يمكن إذاً أن تكون الفضيلة الأولى في المؤسسات الاجتماعية (على الأقل بأي معنى قطعي)، كما أنه مشكوك في أمرها في بعض الحالات أصلاً. في المؤسسة العائلية مثلاً، يمكن أن يتسع الحنان إلى ذلك الحد الذي قلّما

يجعل العدالة نافعة وأدنى بكثير من أن تكون «الفضيلة الأولى». وحتى في المجتمع الأوسع حيث يقل دور الجود ويزيد دور العدالة، لا يمكن تفسير فضيلة هذه الأخيرة إلا في سياق فضائل أسمى أو أنبل تستدعي العدالة. ولو أمكن الزيادة في الإيثار ومشاعر الحنان المتبادلة على نطاق أوسع، لقلّت الحاجة إلى «تلك الفضيلة الموسومة بالحذر والغيرة، المنسوبة إلى العدالة»، وسيكون ـ تبعاً لذلك ـ حالُ البشر أحسنَ. وعندما يقع التغلب على الندرة أو أنانية البشر تماماً، «لن تجد العدالة لها مكاناً بين الفضائل بعدما أضحت من دون فائدة» (1777: 16)، أي أدنى بكثير من تلك المرتبة التي قد يبوِّئها إياها رولز.

لكن على الرغم من أن رولز هو الذي يدعونا إلى القيام بهذه الموازاة بين ما يقوله هو وما يقوله د. هيوم بشأن العدالة، فإن افتراض اللامبالاة المتبادلة له معنى مختلف عنده (أي عند رولز). لا يعني هذا الافتراض عنده أن الكائنات البشرية تخضع ـ بالطبيعة، لـ «الأنانية وقلة الجود»، ذلك أنه فعلاً لا يدّعي أيَّ شيء حول الدوافع البشرية، بل على العكس من ذلك، إنه افتراض يخص هذه الدوافع ذاتها، على أساس أن المصالح هي مصالح للأنا، وليست، بالضرورة مصالح في الأنا من حيث هو ذات حائزة، مفردة قبلياً ومعطى مسبق على غاياته.

مما تقدم، تظهر هناك عواقب تخص وضع العدالة، بحيث لم يعد الإيثار هنا سابقاً على العدالة وقادراً على الحلول محلها بمعنى ما. وبما أن فضيلة العدالة في تصور رولز لا تفترض وجود دوافع أنانية أصلاً، فإنها ليست في حاجة إلى زوال الإيثار كي تجد مناسبة تجليها، بل إن انتشار «مشاعر الحنان على نطاق واسع» ذاته لا يمكن أن يحل محلها. العدالة عنده لم تعد مجرد تصحيح في سياق «فضائل أنبل»، مادامت فضيلتها غير مرهونة هنا بغياب هذه الأخيرة، بل

بالعكس، عندما يكون الأشخاص مفردين بالمعنى الذي يقصده رولز، فإن العدالة لا تحقق استقلاليتها عن المشاعر والدوافع السائدة فحسب، بل تسمو عليها بحكم أسبقيتها أيضاً. ونظراً إلى أن طبيعة الذات كما يراها رولز، فإن العدالة ليست مجرد شعور أو إحساس ما مثل الفضائل الأخرى الأقل قيمة منها، وإنما هي أولاً وقبل كل شيء، إطار يحدد هذه الفضائل ذاتها و«يضبطها». وفي ذلك يقول رولز:

> لذلك، ومن أجل تحقيق طبيعتنا، لا يبقى أمامنا خيار آخر سوى الحرص على المحافظة على حِسِّنا بالعدالة من حيث هي السائدة على باقي أهدافنا. ولا يمكن المحافظة على هذا الحس إن نحن وزناه بغايات أخرى من حيث هو مجرد رغبة مثل سائر الرغبات الأخرى... فعلى العكس من ذلك، الحد الذي نستطيع أن نبلغه في إثبات طبيعتنا مرهون بمدى قدرتنا على التصرف وفق حسّنا للعدالة من حيث هي القاعدة الضابطة. ما لا نستطيع فعله هو التعبير عن طبيعتنا من خلال مشروع حياة يُعتبر حس العدالة فيه مجرد رغبة توزن مع باقي الرغبات، ذلك أن مثل هذا الحس هو الذي يبرز ماهية الشخص وأن التفاوض بشأنه لا يفضي إلى التمكين للأنا بل إلى فتح الباب واسعاً أمام مصادفات العالم وعوارضه (574–575).

لقد رأينا كيف أن أولوية العدالة، مثل أولوية الأنا، متحررة في معظمها من مصادفات العالم وعوارضه. وقد برز ذلك بوضوح أكثر في مناقشتنا لمفهوم الحق وحدود الأنا. وفي ضوء تناولنا لمفهوم الخير، يمكننا الآن أن نرى أيضاً لماذا ـ حسب نظرية رولز في الذات ـ تلك الفضائل، مثل فضيلة الإيثار، بل وحتى الحب، ليست مثلاً أخلاقية مكتفية بذاتها، لأنها مضطرة إلى انتظار العدالة حتى تكتمل.

ونظراً إلى الدور المحدود الذي يؤديه التأمل في تصور رولز،

فإن فضيلتي الإيثار والحب، كسمات للخير، هما شكلان من الأحاسيس وليسا تأملاً في الذات، أي أنهما طريقتان في الشعور بدل المعرفة. وخلافاً للأحاسيس والمشاعر الشخصية، أو تلك التي من المرتبة الأولى، والتي تكون موضوعاتها معطاة للوعي مباشرة نوعاً ما، فإن الإيثار والحب هما رغبتان موضوعهما خير الآخر. لكن، بما أن تفرد الأشخاص واستحالة تجاوز الحدود التي تفصل بينهم، فإن موضوع هذا الخير (أي الخير الذي أريده لغيري) يجب أن يبقى غامضاً في ذهني إلى حد بعيد. الحب ـ حسب رولز ـ أعمى، لا بسبب حدته، بل بسبب غموض الخير الذي ينطوي عليه. سبب بقاء الوضع غامضاً هكذا مرده إلى أن الإيثار والحب فكرتان من المرتبة الثانية: إنهما يسعيان لتحقيق خير المحبوب الموجود مسبقاً» (191).

إذا كان تحقيق خير المرء هو بالدرجة الأولى مسألة استقصاء لحالات تفضيل قائمة وتقدير حدتها النسبية، فإنه ليس من قبيل ذلك السعي الذي يستطيع أن يشارك فيه الآخر، بما في ذلك الآخر الحميمي، بسهولة. الشخص وحده فقط هو الذي يستطيع أن «يعرف» ما يريده فعلاً أو «يقرر» ما يفضله أكثر من غيره. «فحتى عندما نضع أنفسنا في مكان غيرنا ونحاول تقدير ما قد ينفعه، إنما نفعل ذلك كمستشارين، إن جاز القول» (448). ولما كان تصور رولز لا يسمح إلا بحيز محدود من المعرفة، فإننا لن نستطيع أن نكون أفضل المستشارين في هذه الحالة.

على الرغم من أنه بإمكاننا، في بعض الأحيان، أن نتخطى صعوبة معرفة خير الشخص الذي نحبّ ونسعى لتحقيق مصالحه، فإن المسألة ستصير أكثر تعقيداً عندما يتعلق الأمر بتوسيع حبنا أو إيثارنا ليشمل عدداً من الأشخاص تكون مصالحهم متنازعة. حينئذٍ، لا نستطيع أن نأمل في معرفة خير كل واحد منهم وفرزه عن غيره وتقدير قيمة زعمه. وحتى وإن كان الإيثار منتشراً إلى الحد الذي

يوحي به افتراض د. هيوم، ستبقى فضيلته غير مكتفية ذاتياً، لأننا لن نرى في غياب معلومات إضافية ما يقتضيه الحب بين البشر. «إنه لمن غير المجدي القول إنه على المرء أن يحكم على الموقف بحسب ما يمليه الإيثار، لأن ذلك يفترض أننا متأثرون بمصالحنا الخاصة حيث لا يجب. وعليه، فإن مشكلتنا موجودة في مكان آخر، لأن الإيثار يظل مبهماً كلما كانت حالات حبه الكثيرة متعارضة في الأشخاص الذين يشملهم بحبه» (190). لذلك، ليس من الغريب أن نجد نقطة الرُسُوّ التي يشترطها هذا الإيثار متوفرة في فضيلة العدالة، لأن الإيثار مهما اتسع مجاله يعتمد على العدالة كي يكتمل. «حب البشر الذي يتمنى المحافظة على اختلاف الأشخاص ويعترف بانفراد حياة كل واحد منهم وتجربته، سيستعمل مبدأي العدالة لتحديد أهدافه حينما تكون موضوعات حبه متعارضة» (191)، فحتى عندما نكون أمام فضيلة هي في مثل نبل حب البشر، فإن أسبقية العدالة هي التي تسود، وذلك على الرغم من أن الحب الذي سيبقى يكون ذا روح قضائية، على الرغم من غرابة ذلك. إن هذا الحب قائم على ما يتقبله الأفراد أنفسهم في وضع منصف أوليّ يمنحهم تمثيلاً متساوياً بوصفهم أشخاصاً أخلاقيين (191).

> هكذا نرى أن افتراض اللامبالاة المتبادلة للأطراف لا تحول دون فهم معقول للإيثار وحب البشر ضمن إطار العدالة كإنصاف (192).

يرى رولز أن العواقب الناجمة عن الأخذ بعين الاعتبار الفرق بين الأشخاص، بصورة جادة، ليست مسألة أخلاقية بقدر ما هي مسألة إبستيمولوجية أصلاً، فما تحده الحدود بين الأشخاص ليس مدى مشاعرنا ـ لأنها لا تصدر بشأنها حكما مسبقاً، بل مدى فهمنا، أي وصولنا إلى معرفة الآخرين. إن هذا النقص المعرفي (الناجم عن طبيعة الذات)، أكثر من ندرة الإيثار (الذي يبقى دائماً

متغيراً وعرضياً)، هو الذي يتطلب العدالة لمعالجته ومن ثمة يفسر سيادتها، فإذا كنا ـ حسب د. هيوم ـ في حاجة إلى العدالة لأننا لا نحب بعضنا بعضاً بما فيه الكفاية، فإننا ـ حسب رولز ـ نحتاج إليها لأننا لا نستطيع أن نعرف بعضنا بعضاً بما فيه الكفاية كي يكون الحب ذاته مجدياً.

لكن، وكما ظهر أثناء مناقشتنا لصفة الفاعل وللتأمل، نحن لسنا لا شفافين تماماً لأنفسنا ولا غامضين تماماً في نظر الآخرين، كما تفترض إبستيمولوجية رولز الأخلاقية، فإذا تمثلت صفة الفاعل عندنا في أكثر من العمل بـ «مؤسسة إدارية ناجعة»، كما يوحي تصور رولز مثلاً، فإنه لابد لنا أن نكون قادرين على استبطان أعمق مما تسمح به معرفتنا لحاجاتنا ورغباتنا. غير أن مثل هذه القدرة على التأمل العميق لا تجعلنا ذواتٍ حائزةً غير مثقلة تماماً، ذوات مفردة مسبقاً وموجودة قبل غاياتها، بل ينبغي أن تكون ذوات مكوَّنة جزئياً من تطلعاتنا وانتماءاتنا المركزية، التي تبقى دائماً مفتوحة وقابلة للتأثر، فعلاً، بالنمو والتحول بحكم إعادة النظر المتواصلة في فهم ذواتنا. وبما أن فهمنا التكويني هذا لذواتنا يشمل ذاتاً أوسع من الفرد نفسه، سواء تعلق الأمر بأسرة، قبيلة، مدينة، طبقة، أمة أو شعب، فإنه يحدد إذاً جماعة بالمعنى التكويني، فما يطبع مثل هذه الجماعة لا ينحصر في روح الإيثار أو مدى انتشار القيم الجماعاتية فقط أو حتى في بعض «الغايات النهائية المشتركة» فقط، وإنما يشمل كذلك لغة خطاب مشتركة وخلفية لممارسات ضمنية وصيغ فهم يكون غموض المشاركين فيها أقل وإن كان لا يزول زوالاً تامّاً أبداً. ومادامت العدالة تعتمد في سيادتها على حدود الأشخاص وانفصال بعضهم عن بعض بالمعنى المعرفي، فإن أولويتها قد تقل كلما تلاشى الغموض واشتدت وشائج هذه الجماعة.

العدالة والجماعة

يمكن دائماً أن نسأل: إلى أي مدى يكون مجتمع ما عادلاً أو «محكم التنظيم» بالمعنى الذي يعتمده رولز؟ وكذا: إلى أي مدى يشكل جماعة؟ فنجد أن الإجابة لا تكون في كل مرة بالإحالة على مشاعر المشاركين ورغباتهم وحدها. وكما يشير رولز، طرح السؤال لمعرفة ما إذا كان مجتمع بعينه عادلاً ليس مجرد سؤال عما إذا تصادَفَ أن كان من رغبات عدد كبير من أفراده رغبة التصرف بعدل ـ حتى وإن كان ذلك واحدة من علامات المجتمع العادل ـ، بل عما إذا كان المجتمع ذاته مجتمعاً من صنف معين، منظماً بشكل خاص على نحو يجعل بنيته القاعدية قائمة على العدالة لا مجرد ميول الأفراد داخل هذه البنية. لذلك يقول رولز إنه على الرغم من أننا ننعت تصرفات الأفراد وميولهم على أساس أنها عادلة أو غير عادلة، فإن «الذات الأولية في العدالة هي البنية القاعدية للمجتمع» من وجهة نظر العدالة كإنصاف (7). لكي يكون مجتمع ما عادلاً بهذا المعنى القوي، يجب أن تكون العدالة مكوِّنة لإطاره لا مجرد صفة لمشاريع حياة يعتمدها عدد من أفراده.

في السياق ذاته، طرح السؤال حول ما إذا كان مجتمع ما جماعةً، ليس مجردَ سؤال عما إذا تصادَفَ أن كان من بين رغبات عدد كبير من أفراده المختلفة رغبة الانضمام مع الآخرين أو النهوض بقيم جماعاتية، حتى وإن كان ذلك واحدة من علامات الجماعة، بل عما إذا كان هذا المجتمع نفسه مجتمعاً من نوعٍ معين، منظماً على نحو يجعل بنيته القاعدية قائمة على العدالة وليسَ مجرد ميول الأفراد داخل هذه البنية، فلكي يشكل مجتمع ما جماعة بهذا المعنى القوي، يجب أن تكون الجماعة مكونة لفهوم مشتركة للذات لدى

المشاركين، مجسدة في ترتيباتهم المؤسساتية، وليس مجرد صفة لمشاريع حياة يعتمدها عدد من أفرادها.

لعل رولز يعترض على ذلك انطلاقاً من أن تصوراً تكوينياً من هذا القبيل للجماعة ينبغي أن يُرفض «لأسباب تتعلق بالوضوح، من بين أسباب أخرى»، أو على أساس أنه ينظر إلى المجتمع باعتباره «كلاًّ عضوياً له حياته الخاصة به، مختلفة عن حياة أفراده في علاقات بعضهم ببعض وأسمى منها» (264). غير أن تصوراً تكوينياً للجماعة لا يطرح إشكالاً أكبر من الناحية الميتافيزيقية من تصور تكويني للعدالة من النوع الذي يدافع عنه رولز. سبب ذلك أنه إذا كانت فكرة الجماعة تحيل على إطار لفهم الذات يكون متميزاً عن مشاعر الأفراد وميولهم ضمن هذا الإطار وأولياً عليها بمعنى ما، فليس ذلك إلا نفس المعنى الذي تحيل به العدالة كإنصاف على «بنية قاعدية» أو إطار هو الآخر متميز عن مشاعر الأفراد داخله وسابق عليها.

ختاماً، إذا كانت النظرية النفعية لا تأخذ بعين الاعتبار بصورة جادة تمايزَنا كأفراد، فإن العدالة كإنصاف لا تأخذ هي الأخرى بعين الاعتبار، وبصورة جادة، طابعَنا الجماعاتي. نظرتها (أي العدالة كإنصاف) إلى حدود الأنا من حيث هي سابقة ونهائية، يجعلها تختصر طابعنا الجماعاتي في مظهر للخير وتختزل هذا الخير إلى مجرد مصادفة وحاصل حاجات ورغبات مبهمة «لا قيمة لها من الناحية الأخلاقية». إن تصوراً للخير بهذه الطريقة المفقِرة له يجعل أولوية الحق أمراً لا جدال فيه فعلاً. غير أن النفعية قد سمّت الخير باسم لا يليق به، واعتماد العدالة كإنصاف لهذا الاسم، من دون تحفظ، جعلها تحقق في نهاية الأمر نصراً كاذباً لأخلاق الواجب.

خـــــلاصة

الليبرالية وحدود العدالة

كي نجعل من العدالة الفضيلة الأولى، يجب أن تصدق علينا بعض الأمور تخصّنا بوصفنا بشراً، أي لابد أن نكون مخلوقات من صنف معين، مرتبطين بالسياق الذي يميزنا كبشر. كما يجب أن نكون بعيدين مسافة ما عن ظروفنا، سواء في صورة ذات متعالية، مثلما هو الحال عند كَنْت، أو في صورة ذات حائزة غير مثقلة جوهرياً، مثلما هو الحال عند رولز، ففي كلتا الحالتين، يجب أن نعتبر أنفسنا مستقلين: مستقلين عن المصالح والروابط التي يمكن أن تكون لنا في وقت ما، غير متماهين مع أهدافنا وقادرين دائماً على البقاء بعيداً عنها، وذلك من أجل تمحيصها وتقدير قيمتها، وربما مراجعتها كلما اقتضى الأمر ذلك (Rawls 1979: 7, 1980: 544-545).

المشروع التحرري في أخلاق الواجب

ترتبط فكرة الأنا المستقل بتصور للكون الأخلاقي الذي لابد أن يسكنه هذا الأنا. وخلافاً لما هو الحال في التصورات الكلاسيكية

الإغريقية، وكذا عند المفكرين المسيحيين في القرون الوسطى، فإن الكون (The Universe) الذي ترسمه أخلاق الواجب هو مكان خالٍ من معنى كامن فيه. إنه عالم «خالٍ من أوهام» كما يقول ماكس فيبر، أي عالم من دون أي نظام أخلاقي موضوعي. لذلك، لا يمكن تصور ذات منفصلة عن أغراضها وغاياتها وسابقة عليها إلا في كون خالٍ من الغائية (telos) حسب فلسفة القرن السابع عشر وعلومه[1]. أي فقط في عالم لا تحكمه منظومة من الأغراض، هو وحده القادر على ترك مبادئ العدالة مفتوحة أمام تصورات البشر للخير والاختيار الفردي. هذه هي المسألة التي يظهر فيها أعمق الخلاف بين تصورات ليبرالية أخلاق الواجب والنظرة الغائية إلى العالم.

ومادامت الطبيعة والكون لا يمدانا بنظام ذي معنى لندركه ونفهمه، فإن الذوات البشرية هي التي يقع عليها عبء إيجاد معنى خاص بها. هذا ما قد يفسر سيادة نظرية العقد منذ هوبز إلى يومنا وما يقابلها من تشديد على أخلاق إرادوية عوض أخلاق معرفية وجدت أجلى صورها عند كَنْت. وهكذا، فإن ما لم يعد من الممكن إيجاده ينبغي خلقه بمعنى ما[2]. أما رولز، فيصف نظرته المتصلة بهذا السياق باعتبارها صيغة لـ «البنائية» الكَنْتية حيث يقول:

---

(1) لمناقشة النتائج الأخلاقية، السياسية والإبستيمولوجية للثورة العلمية والنظرة إلى العالم في القرن السابع عشر، انظر: Strauss 1953; Arendt 1958: 248-325; Wolin 1960: 239-285, and Taylor 1975: 3-50.

(2) كما صرح أحد الكتاب الليبراليين قائلاً بكل شجاعة إن «الحقيقة الدامغة هي هكذا. ليس هناك معنى أخلاقي مختف في أحشاء الكون... ومع ذلك، لا حاجة لنا إلى الذعر من الخواء، إذ يمكننا أن ننشئ المعاني بأنفسنا، أنت الماثل أمامي وأنا» (Ackerman 1980: 368). ولكن من الغريب، حقاً، أن نجد المؤلف نفسه يلح رغم ذلك على أن الليبرالية لا تلتزم ميتافيزيقا أو إبستيمولوجيا معينة، ولا هي تتبنى أية مسألة من «المسائل الكبرى المثيرة للجدل» (356-357، 361).

> الأطراف في الوضع الأصلي لا تتفق بشأن حال الوقائع الأخلاقية كما لو كانت هذه الوقائع ماثلة هناك. ليس معنى ذلك أن لهذه الأطراف ـ وهي في وضع حياد ـ نظرة واضحة إلى نظام أخلاقي مستقل وسابق، بل يعني ذلك (بالنسبة إلى البنائية) أن ليس هناك نظام من هذا القبيل أصلاً، ومن ثمة ليس هناك مثل تلك الوقائع، ماعدا الإجراء البنائي ككل (1980 : 568).

نفس الأمر بالنسبة إلى كَنْت، حيث نجد أن القانون الأخلاقي عنده ليس اكتشافاً يأتي به العقل النظري، بل هو حاصل العقل العملي، أي للإرادة الخالصة. إن «المفاهيم العملية الابتدائية تقوم على أساس صورة للإرادة الخالصة موجودة في العقل»، وإن ما يجعل هذه الإرادة ذات سلطة هو كونها تشرِّع في عالم لم يأته المعنى بعد، فما يجعل العقل العملي متفوقاً على العقل النظري هو ملكة الإرادة هذه وقدرتها على إنشاء مبادئ مباشرة، من دون الاستعانة بملكة المعرفية. و«لما كانت المسالة، في جميع مبادئ الإرادة الخالصة، مجرد مسألة عزيمة»، فإن هذه المبادئ ليست في حاجة إلى أن «تنتظر الحدس لتكتسب معنى مادام هذا المعنى يحصل بحكم كونها هي ـ نفسها ـ المنتجةَ للواقع الذي تحيل عليه» (1788 : 67-68).

من المهم التذكير، في سياق أخلاق الواجب، بأن فكرة الأنا المجرد من أهدافه وارتباطاته الأساسية لا يعني أننا كائنات ليس لها أي غرض، أو غير قادرة على إقامة صلات أخلاقية، بل معناه أن ما لدينا من القيم والعلاقات هو حاصل بحكم الاختيار وحيازة للأنا السابق على غاياته. الأمر نفسه ينطبق على فكرة الكون في أخلاق الواجب، فحتى وإن كانت هذه الليبرالية ترفض إمكانية وجود نظام أخلاقي موضوعي، إلا أنها لا تعتبر، بناء على ذلك، أن أي شيء جائز فعله، أي أنها تأكيد للعدالة وليس

للعدمية، كما أن فكرة وجود كون خال من المعنى الأصلي لا يدل على عالم غير خاضع لأي مبادئ تضبطه، بل يدل على كون أخلاقي تسكنه ذوات قادرة على إيجاد معنى من عندها من حيث هي عبارة عن فاعلين في البناء في حالة الحق، وفاعلين في الاختيار في حالة الخير. وبوصفنا ذوات نومينية أو أطراف في الوضع الأصلي، فإننا نهتدي إلى مبادئ العدالة، وبوصفنا أَنواتٍ مفردة فعلية، فإننا نهتدي إلى تصورات للخير. إن المبادئ التي ننشئها بوصفنا أَنواتٍ نومينة تقيد (دون أن تحدّ) الأغراض التي نختارها كذوات مفردة، ذلك ما يعكس أولوية الحق على الخير. لو أخذنا معاً الكون في أخلاق الواجب والأنا المستقل الذي يتحرك ضمنه، لوجدنا أنهما يعتمدان نظرة تحررية. إن كون الذات، في أخلاق الواجب، متحررة مما تمليه الطبيعة والأدوار الاجتماعية، يجعلها سيدة ويعتبرها صاحبة الدلالات الأخلاقية الموجودة فعلياً فقط. وبوصفنا سكان عالم خالٍ من الغائية، فنحن أحرار في بناء مبادئ للعدالة تكون غير مقيدة بنظام من القيم موجود سلفاً. وعلى الرغم من أن هذه المبادئ ليست مسألة اختيار بالمعنى الدقيق للكلمة، إلا أن المجتمع الذي تخصه هو «أقرب ما يمكن لمجتمع من أن يكون آلية طوعية» (13)، لأنه ناجم عن إرادة خالصة أو فعلِ بناءٍ لا يُشترط منه الاستجابة لنظام أخلاقي وجده قبله. وبوصفنا أَنواتٍ مستقلة، نحن أحرار في اختيار أغراضنا وغاياتنا، غير مقيَّدين بمثل هذا النظام أو الأعراف والتقاليد أو المكانة الموروثة. ومادامت تصوراتنا للخير ليست «غير عادلة» فإنها ذات قيمة، مهما كانت طبيعتها، وذلك لمجرد أننا نحن الذين اخترناها. إننا «المصدر المستقل لمزاعمنا المؤسَّسة» .(Rawls 1980: 543)

وهكذا، تكون العدالة هي الفضيلة التي تجسد النظرة التحررية في أخلاق الواجب. إنها تجسدها من خلال وصف تلك المبادئ التي يقال إن الذات السيدة تبنيها، أي ذات موجودة قبل صياغة القيم كلها. كما أنها تتيح تطور النظرة التحررية، بمعنى أن المجتمع العادل المتسلح بهذه المبادئ، يضبط اختيار كل شخص وغاياته على نحو يجعلها متفقة مع حرية مماثلة للجميع. وهكذا، يصير المواطنون الذين تحكمهم العدالة قادرين على تحقيق مشروع أخلاق الواجب التحرري، أي على أن يكونوا «المصدر المستقل لمزاعمهم المؤسَّسة» بحسب ما تسمح الظروف به. وعليه، فإن أسبقية العدالة تعبّر عن التطلعات التحررية في نظرة أخلاق الواجب إلى العالم وعن تصور للأنا، ساعية في الوقت ذاته إلى النهوض بهذه التطلعات وهذا التصور.

ومع ذلك، تبقى هذه النظرة ناقصة، سواء في طريقتها التصورية الخاصة أو في تفسيرها لتجربتنا الأخلاقية بصفة عامة. في ما يخص طريقتها التصورية، الأنا في أخلاق الواجب ـ المجرد من جميع الروابط التكوينية الممكنة ـ لا يكون متحرّراً بقدر ما يكون فاقداً للقدرة، فلا الحق ولا الخير ـ كما رأينا ـ يقبل أن يكون مصدرُ اشتقاقه ما تتطلبه أخلاق الواجب. إننا ـ حسب هذا التفسير ـ لا نبني فعلاً (الفصل 3 من هذا الكتاب) بوصفنا فاعلين في عملية البناء، ولا نختار فعلاً (الفصل 4) بوصفنا فاعلين في الاختيار، فما يجري وراء ستار الجهل ليس عقداً أو اتفاقاً، بل هو ـ هذا إن كان شيئاً ما ـ نوع من الاكتشاف، بحيث إن ما يحدث هناك بمناسبة «الاختيار التفاضلي الخالص» ليس اختياراً لغايات بقدر ما هو ربط لرغبات موجودة سلفاً، ومن دون تمييز لقيمتها بأحسن السبل المتاحة لتلبيها. وبالنسبة إلى الأطراف في الوضع الأصلي ـ كما هو الحال في أوضاع العقلانية

التداولية العادية ـ، فإن اللحظة المحرِّرة سرعان ما تتلاشى قبل قدومها، حيث تبقى الذات «السيدة» غارقة في الظروف التي كان من المفروض أن تكون هي المتحكمة فيها.

إن هشاشة الأنا الأخلاقية في أخلاق الواجب تظهر هي الأخرى على صعيد مبادئ المرتبة الأولى. لقد رأينا كيف صار الأنا المستقل، بعد تجريده من الحيازة، من النحافة بمكان تركه عاجزاً عن الاستحقاق بالمعنى المعتاد (الفصل 2)، ذلك أن ادعاء الاستحقاق يفترض مسبقاً أَنَواتٍ سميكة، قادرة على الحيازة بالمعنى التكويني، إلا أن الأنا في أخلاق الواجب مجرد من أي حيازة كانت. وتعويضاً لهذا النقص، لاشك أن رولز سيلجأ إلى فكرة التخويل لتطلعات مشروعة، فإذا كنا غير قادرين على الاستحقاق فنحن على الأقل مخولون الانتظار من المؤسسات تلبية التوقعات المنبثقة منها.

إلا أن مبدأ الفرق يتطلب أكثر من ذلك، إنه يبدأ بفكرة ملازمة لنظرة أخلاق الواجب، تفيد بأن الحيازات التي بحوزتي إنما هي لي بحكم المصادفة فقط. غير أن الأمر ينتهي به إلى افتراض أن هذه الحيازات مشتركة، وأن للمجتمع الأولوية في ادعاء ثمار استغلالها. القول بذلك هو إما تجريد للأنا في أخلاق الواجب أو إنكار لاستقلاليته فيها، أي إما أن مصيري يكون متروكاً تحت رحمة المؤسسات التي أقيمت من أجل «غايات اجتماعية مستقلة وأولية» (313) أي غايات قد تتفق مع غاياتي أو لا تتفق ـ أو يجب علي أن اعتبر نفسي عضواً في جماعة معرَّفة جزئياً بتلك الغايات. فحينئذ، لا أعود مجرداً من الروابط التكوينية. في كلتا الحالتين، يناقض مبدأ الفرق التطلع التحرري في مشروع أخلاق الواجب. وعليه، يستحيل علينا أن نكون أشخاصاً يعتبرون العدالة أولية ثم نكون أشخاصاً يرون مبدأ الفرق مبدأً للعدالة.

الطبع، معرفة الذات والصداقة

إذا كانت أخلاق الواجب قد أخفقت في تحقيق وعدها التحرري، فإنها قد أخفقت أيضاً في تفسير بعض الجوانب الضرورية في تجربتنا الأخلاقية بصورة مقنعة، وذلك بسبب إلحاحها على النظر إلى أنفسنا كأَنَواتٍ مستقلة، أي بمعنى أن هويتنا غير مقيدة أبداً بغاياتنا وصلاتنا. ونظراً إلى «قدرتنا الأخلاقية على صياغة تصور للخير ومراجعته والسعي إليه بصورة عقلانية» (Rawls 1980: 544)، فإن استمرار هويتنا يكون مضموناً من دون إشكال. علة ذلك أن التغيرات التي تقع في أهدافي وصلاتي لا يمكن أن تضع الشخص الذي هو أنا محل السؤال مادام ليس هناك أي ولاء، مهما كان غالياً لدي، قادر على جعل هويتي محل سؤال أصلاً.

ومع ذلك، لا نستطيع أن نعتبر أنفسنا مستقلين بهذا الشكل من دون أن يكون ذلك على حساب الولاءات والقناعات التي تكمن قوتها الأخلاقية جزئياً في كون التقيد بها لا ينفصل عن فهمنا لذواتنا كأشخاص خاصين، أي أعضاء في أسرة ما، جماعة، أمة، أو شعب، وحاملين لتاريخ معين، أي كأبناء ثورة أو مواطني جمهورية ما. إن ولاءات من هذا النوع هي أكثر من كونها مجرد قيم حصلت لي بالصدفة، أو أهداف «أسعى إليها في كل حين»، إنها ـ بعبارة أخرى ـ تتعدى الالتزامات التي آخذها على عاتقي طوعاً و«الواجبات الطبيعية» الملزمة لي إزاء الكائنات البشرية من حيث هي كذلك. إنها تسمح لي أن أكون مديناً للبعض أكثر مما تتطلبه العدالة أو حتى تسمح به، لكن ليس ذلك بحكم اتفاقات أكون قد أبرمتها، بل بحكم تلك الروابط التي قد تطول أو تقصر، والتي تشكل، مع التزاماتي، ما يحدد جزئياً الشخص الذي هو أنا.

إن تخيل شخص غير قادر على صلات تكوينية مثل هذه ليس

هو السبيل إلى تصور فاعل عقلاني يكون متحرراً كلياً، بل هو تخيل لشخص من دون طبع تماماً، أي من دون عمق أخلاقي، فوجود الطبع لدى الشخص هو معرفة كونه يتحرك ضمن تاريخ ليس من صنعه ولا يتحكم فيه، وهو ما لا يخلو من عواقب على خياراته وتصرفاته. هذا التاريخ يقربني من البعض ويبعدني عن البعض الآخر، كما يجعل بعضاً من أهدافي مناسبة أكثر من غيرها. وبوصفي كائناً يؤوِّل لذاته، أنا قادر على التأمل في تاريخي، ومن ثمة على الانفصال عنه، حتى وإن ظلت المسافة التي تفصلني عنه دائماً غير مستقرة ومؤقتة، كما أن تأملي لا يمكن أن يقع خارجه أبداً في نهاية الأمر. إن كل شخص له طبع، وهكذا يدرك أن له صلات تربطه بطرق شتى حتى وهو يتأمل ويشعر بالوزن الأخلاقي لما يدركه.

إن هذه المسألة مهمة بالنسبة إلى صفة الفاعل ومعرفة الذات، لأن الأنا في أخلاق الواجب هو ـ كما رأينا ـ غير قادر على الفهم الذاتي بأيِّ معنى أخلاقيّ جاد، بسبب خلوه من الطبع. عندما يكون الأنا غير مثقل ومجرداً جوهرياً من الحيازة، لا يبقى هناك ما يمكن التأمل فيه. ذلك هو السبب الذي يجعل التداول في أخلاق الواجب حول الغايات غيرَ قادر على أن يكون سوى مجرد اعتباط، فعندما تغيب الروابط التكوينية التي تربط الشخص، تصير المسائل المتعلقة بالتداول «خياراً تفاضلياً خالصاً»، أي أن الغايات التي نسعى إليها، الحاصلة أصلاً بفعل المصادفة، «غير مهمة من وجهة نظر الأخلاق» (Rawls 1975: 537).

عندما أتصرف بحسب صفات طبعي المتفاوتة من حيث الدوام، فإن اختياري لغاياتي، بالعكس، لن يكون اعتباطياً بالمعنى نفسه. وعندما أعود إلى الأمور التي أفضلها، فعلي ألا أكتفي بقياس حدتها فقط، بل علي أيضاً أن أقدّر مدى ملاءمتها للشخص الذي هو أنا

(كموجود مسبق)، في هذه الحالة، عندما أتأمل، فأنا لا أسأل عما أريده فقط بل أيضاً عمن أنا فعلاً، مما يؤدي بي إلى أبعد من الاهتمام الذي أوليه لرغباتي وحدها لأتأمل في هويتي نفسها، فحتى وإن ظلت حدود هذه الهوية، بمعنى ما، مفتوحة ومحلاً للمراجعة، إلا أنها ليست من دون شكل. وكونها كذلك يسمح لي بالتمييز بين حاجاتي ورغباتي الأكثر آنية، فيتجلى حينئذ ما هو ضروري منها وما هو ناجم بمناسبة صياغتي لمشاريعي والتزاماتي. وعلى الرغم من أنه من الممكن أن تكون هناك مصادفة نهائية قادت صيرورتي إلى الشخص الذي صِرْتُه (بالمناسبة، الأيديولوجيا وحدها هي القادرة على الإجابة عن هذا السؤال)، إلا أن هناك فرقاً أخلاقياً يفيد بأنني شخص أختار هذه الغايات وليس تلك، وأتصرف بهذا الشكل عوض ذلك. وحتى وإن بدت فكرة الروابط التكوينية، للوهلة الأولى، حاجزاً أمام صفة الفاعل، على اعتبار أن الأنا المثقل في هذه الحالة، لا يكون مسبقاً بالمعنى الدقيق للكلمة، إلا أن هناك بعضاً من الاستقرار في الطبع يظهر ضرورياً للحيلولة دون السقوط في الاعتباط الذي نجد أخلاق الواجب عاجزة عن تفاديه.

إن وجود طبع بالمعنى التكويني هو إذاً ضروري أيضاً لنوع معين من الصداقة، أي صداقة متميزة بفهم متبادل للذات، إضافة إلى العواطف. هذا، ومهما كان التفسير الذي نعتمده، فلابد أن تكون الصداقة قائمة على مشاعر معينة، حيث إننا نحب أصدقاءنا ونكنّ لهم مشاعر الود ونتمنى لهم الخير، كما نتمنى أن تلبَّى رغباتهم وأن يحالف الحظ مشاريعهم، ساعين من جهتنا بشتى الوسائل لمساعدتهم في تحقيق غاياتهم.

لكن في حالة أشخاص يفترض أنهم غير قادرين على روابط تكوينية، تجد مثل هذه التصرفات الصديقة تواجه حاجزاً قوياً أمامها،

فمهما كنت أتمنى لصديق من خير، وأعربت عن استعدادي في مساعدته على تحقيقه، يبقى هذا الصديق هو وحده الذي يعرف ما هو خير له. هذا القيد المفروض على فهم خير الآخرين سببه محدودية التأمل الذاتي، الأمر الذي يشير بدوره إلى نحافة الأنا في أخلاق الواجب أصلاً، فبينما لا يعدو التداول حول خيري أن يكون شيئاً آخر غير الاستجابة لحاجات ورغبات هي معطى مباشر لوعيي، يجب علي أقوم به بمفردي، لأنه لا يشترط مشاركة الآخرين ولا يقبلها. كل فعل صداقة يصبح هكذا مشوّشاً لفهم مسبق جلي للخير. إن «الإيثار والحب فكرتان من المرتبة الثانية: إنهما يسعيان إلى تحقيق خير من نحبُّ، خير معلوم مسبقاً» (191)، فحتى مشاعر الصداقة تبقى مرهونة بلحظة استبطان لا تستطيع الصداقة معرفة كنهه. توقع الحصول على المزيد من صديق أو منحه هذا المزيد لا يمكن إلا أن يكون، في نهاية الأمر، مساساً بالطابع الخصوصي لمعرفة الذات.

بالمقابل، وبالنسبة إلى أشخاص مثقلين جزئياً بتاريخ يتقاسمونه مع غيرهم، فإن معرفة الذات لديهم تكون مسألة أعقد، كما تكون مسألة أقل خصوصية، فعندما يكون السعي إلى خيري مشروطاً بالبحث في هويتي وتأويل تاريخ حياتي، تكون المعرفة التي أريدها أقل شفافية لي وأقل غموضاً لغيري. وهكذا، تصير الصداقة طريقة في المعرفة وفي الود، فعندما أكون غير متأكد من الطريق الذي سأسلكه، أستشير صديقاً يعرفني جيداً فنتداول الأمر معاً، طارحين، كلٌّ من جهته، صفات متنافسة للشخص الذي هو أنا، ومقيِّمين إياها والبدائل المتاحة وآثارها في هويتي. إنني عندما آخذ مثل هذا التداول بجد، فإنني أعترف لصديقي بقدرته على إدراك أمر يكون قد فاتني، أو قد يقترح علي طريقة أخرى أكثر ملاءمة في فهم الطريقة التي

تكون بها هويتي معنية بالبدائل المطروحة أمامي. اعتمادي هذا الوصف الجديد معناه أنني صرت أرى نفسي بطريقة جديدة فتبدو لي نظرتي القديمة إلى نفسي جزئية فأتخلى عنها، ولعلي أقول في ما بعد، إن صديقي هذا كان يعرفني أكثر مما أعرف نفسي. إن التداول مع الأصدقاء هو اعتراف بهذه الإمكانية، التي تفترض بدورها، أنّا أكثر ثراء مما تسمح به أخلاق الواجب. وحتى وإن بقيت، بطبيعة الحال، هناك حالات تشترط الصداقة فيها مراعاة الصورة التي يحملها الصديق عن نفسه، مهما كانت هذه الصورة مشوَّهة، فإن هذه المراعاة تتطلب هي الأخرى نفاذ البصيرة، لأن الحاجة إلى المراعاة في هذه الحالة تفترض القدرة على المعرفة.

إن نظرتنا إلى ذواتنا من زاوية أخلاق الواجب معناه حرمان أنفسنا من تلك الصفات التي هي للطبع والتأمل في الذات والصداقة باعتبارها صفات متوقفة على إمكانية وجود مشاريع حياتية وروابط تكوينية. رؤية أنفسنا مرتبطين بالتزامات من هذا القبيل هو إقرار بانتماء مشترك أعمق مما تصفه فكرة الإيثار، أي انتماء في تقاسم فهم الذات أيضاً وفي «مشاعر موسعة». وكما يجد الأنا المستقل حدوده في هذه الأهداف والروابط التي لا يمكنه الاستغناء عنها، تجد العدالة أيضاً حدودها في الصيغ الجماعاتية التي تكون فيها هوية المشاركين معنية مثلما تكون مصالحهم.

إضافة إلى ما سبق، قد تردّ أخلاق الواجب في نهاية الأمر على مثل هذا النقد بالقيام بتنازل وتمييز، لتقول إن الإقرار بأن يكون «للمواطنين، في تدبير أمورهم الخاصة... الحق في عقد صلات وعلاقات حبّ شتى يظنون أنهم لا يريدون (أو لا يستطيعون) الاستغناء عنها»، كما لهم الحق في «أن يعتبروا أنه يستحيل عليهم

. . . أن يروا أنفسهم من دون بعض القناعات والالتزامات الدينية والفلسفية» (Rawls 1980: 545). هذا في الحياة الخاصة، لكن الأمر يختلف في الحياة العمومية، حيث لا يوجد هناك أي وفاء أو ولاء يمكن أن يكون جوهرياً بنفس القدر الذي تكون عليه الصورة التي نرى عليها أنفسنا، فخلافاً لروابطنا بالأسرة أو الأصدقاء، ليس هناك أي وفاء تجاه مدينة أو أمة، أو تجاه حزب أو قضية يمكن أن يبلغ من العمق ما يجعله ذا قيمة تعريفية للأنا. وخلافاً لهويتنا الخصوصية، فإن «هويتنا العمومية» بوصفنا أشخاصاً أخلاقيين، «لا تتأثر بالتغيرات الحاصلة عبر الزمن» في تصوراتنا للخير (Rawls 1980: 544-545)، فإذا كنا أَنواتٍ ذات سُمك(*) في حياتنا الخاصة، فإننا في حياتنا العمومية لابد أن نكون ذواتٍ مجردة تماماً، وهذا ما يبرز أولوية العدالة هنا.

لكن ما أن نتذكر المكانة الخاصة التي يحتلها زعم أخلاق الواجب حتى نعجز عن رؤية الأسس التي يقوم عليها هذا التمييز، فهو قد يبدو للوهلة الأولى تمييزاً سايكولوجياً، على اعتبار أن الانفصال عن الحياة العمومية أسهل، لأن ما يربطنا بهذه الحياة هو بحكم طبيعته أقل تقييداً، بحيث يكون انسحابي من حزب ما مثلاً أسهل علي من التنصل من بعض الصلات الشخصية وعلاقات الود. لكن، وكما رأينا منذ البداية، فإن ادعاء أخلاق الواجب استقلالية الأنا يجب أن يكون أكثر من مجرد ادعاء سايكولوجي أو سوسيولوجي، وإلا بقيت أولوية العدالة معلقة بدرجة الإيثار وروح العشرة، اللتين استطاع مجتمع ما أن يوحي بهما. إن استقلال الأنا لا يعني إذاً أنني قادر سايكولوجياً على خلق هذا الظرف أو ذاك، اللذين

(*) أي مثقلة بالروابط.

يسمحان لي بالانفصال اللازم حتى أقف خارج قيمي وغاياتي، بل يعني أنه يجب علي أن أعتبر نفسي حاملاً لأنا مختلف عن قيمي وغاياتي أياً كانت طبيعتها. إنه أولاً وقبل كل شيء، ادعاء إبستيمولوجي، لا علاقة له بالحدة النسبية للإحساس المرتبط بالعلاقات العمومية أو الخصوصية.

لكن حتى هذا الفهم الإبستيمولوجي نفسه للادعاء لا يسمح لمفهوم الأنا في نظرية أخلاق الواجب بتقبل هذا التمييز، ذلك أن الاعتراف لبعض الغايات «الخصوصية» بإمكانية تكوينية، قد يُلْزمنا على الأقل - حتماً - الاعتراف بهذه الإمكانية لغايات «عمومية» تكوينية أيضاً، فما أن تصير حدود الأنا غير ثابتة، مفردة سلفاً وسابقة على التجربة، حتى نصبح غير قادرين، من حيث المبدأ، على تعيين أنواع التجارب التي يمكن أن تشكل هذه الحدود أو تعيد تشكيلها، ولا على ضمان كون الأحداث «الخصوصية» وحدها، لا «العمومية» منها، هي التي يمكن تصورها على أنها هي الحاسمة.

إن المواطنين في جمهورية أخلاق الواجب ليسوا أنانيين، بل هم غرباء بعضهم عن بعض، قادرين على الإيثار أحياناً، حيث تجد العدالة مناسبتها في كوننا لا نستطيع أن نعرف بعضنا بعضاً أو نعرف غاياتنا بالقدر الذي يسمح لنا بحكم أنفسنا وفق الخير العام وحده. ومن المحتمل أن مثل هذا الوضع لن يزول كله أبداً. ومادام قائماً، فإن العدالة ستظل أمراً ضرورياً. ومع ذلك، ليس هناك ما يضمن دوام هذا الوضع، ومادام الأمر كذلك، فستظل الجماعة ممكنة ويظل حال العدالة في تأرجح.

هكذا تُعلمنا الليبرالية احترام المسافة الفاصلة بين الأنا وغاياته، بحيث ما أن تزول هذه المسافة حتى نغرق في ظروف لم تعد ظروفنا. غير أن إفراط الليبرالية في سعيها لضمان هذه المسافة يجعلها

تقوض الحدس الذي تقوم عليه، فعندما تضع الليبرالية الأنا خارج نطاق السياسة، فإنها تجعل صفة الفاعل في الواقع مجرد ادعاء بدل من أن تجعلها موضوع رعاية وانشغال متواصلين، أي أنها تجعل من هذه الصفة مقدمة في السياسة عوض أن تكون سعياً متواصلاً لتحقيقها. مثل هذا التصور يغفل روح الحنو في السياسة وما تتيحه من إمكانيات جمة. كما أنه لا يأخذ بعين الاعتبار الخطر الناجم عندما تنحرف السياسة، وما ينجم عن ذلك من خيبات أمل ومن تفكك أيضاً. كذلك ينسى هذا التصور أنه عندما يصلح حال السياسة، نستطيع أن نعرف ـ كجماعة ـ خيراً لا نستطيع أن نعرفه فرادى.

فصل ختامي

رد على ليبرالية رولز السياسية

يعدّ هذا الفصل الختامي، في صورته الجديدة[1]، رداً على الصيغة المعادة لليبرالية كما يستعرضها جون رولز في كتابه **الليبرالية السياسية**[2] (*Political Liberalism*). لكن أودّ، قبل ذلك، أن أشرح السياق العام لكتاب رولز الأخير هذا من خلال الإشارة إلى بعض الأفكار التي ألهمني إياها هذا العمل القيّم.

إنه لمن العلامات الدالة على أهمية الكتاب الأسبق لرولز، **نظرية في العدالة**[3]، أنه لم يثر نقاشاً واحداً فقط، وإنما ثلاثة نقاشات، فلقد تعلق **النقاش الأول** ـ الذي صار نقطة انطلاق تداول في أوساط دارسي

---

(1) الصيغة السابقة لهذا الفصل صدرت بـ: *Harvard Law Review*, vol. 107, no. 7 (May 1994), pp. 1765-1794,

أنا مدين بهذا الفصل لكل من يشوع بنكلر (Yochai Benkler)، جوشوا كوهين (Joshua Cohen)، ستيفن ماكيدو (Stephen Macedo)، وراسل ميورهيد (J. Russel Muirhead)، على تعاليقهم وانتقاداتهم القيمة.

(2) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

(3) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

الفلسفة الأخلاقية والسياسية ـ بالجدل القائم بين النفعيين والليبراليين القائلين بنظرية الحقوق، والمتمحور حول هذا السؤال: هل ينبغي على العدالة أن تقوم على المنفعة، كما يرى كل من جيريمي بنثام (Jeremy Bentham) وجون ستيوارت مل (John Stuart Mill)، أم على احترام الحقوق الفردية ـ بغضّ النظر عن الجانب المتعلق بالمنفعة، كما هو الحال عند كل من كَنْت وروِلز؟ قبل صدور كتاب **نظرية في العدالة** (*Theory of Justice*)، كان التصور النفعي هو السائد في الفلسفة السياسية والأخلاقية الأنجلو ـ ساكسونية، ثم مالت الكفة، بعد نشر هذا الكتاب، إلى الليبرالية القائمة على الحقوق[4].

أما **النقاش الثاني**، فقد دار في سياق الليبرالية الحقوقية وتمحور حول السؤال الآتي: إذا كانت بعض الحقوق الفردية هي من الأهمية ما يحول دون سيادة الخير العام عليها، فما هي إذاً هذه الحقوق؟ فبالنسبة إلى أصحاب النظرية الليبرالية المطلقة[*] ـ مثل روبرت نوزيك وفريدريك هايك، فإن النظام السياسي مطالب باحترام الحريات السياسية والمدنية الأساسية، وكذا الحق في الانتفاع من ثمار عملنا كما يقتضي ذلك اقتصاد السوق، حيث تكون سياسات إعادة التوزيع، التي تفرض على الغني ضرائب بغية مساعدة الفقير، خرقاً لحقوقنا[5]. أما أنصار الليبرالية

---

(4) انظر: H. L. A. Hart, «Between Utility and Rights,» in: Alan Ryan, ed., *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin* (Oxford: Oxford University Press, 1979), pp. 77-98.

(*) ترجمة للعبارة Libertarian Liberalism لأنها توغل في الدفاع عن الحقوق الفردية مقابل العبارة Egalitarian Liberalism (ليبرالية المساواة) التي ترجمتها بـ «الليبرالية المشروطة»، مادام الأمر لا يتعلق فيها بالمساواة بقدر ما يتعلق (على الأقل من الناحية السياسية) بتصحيح انحرافات «الليبرالية المطلقة».

(5) Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, [1974]), and Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* ([Chicago]: University of Chicago Press, [1960]).

المشروطة، مثل رولز، فإنهم يعترضون على هذه الحجة انطلاقاً من أنه لا يمكن أن نمارس حرياتنا السياسية والمدنية حقيقةً من دون تلبية حاجاتنا الاجتماعية والسياسية الأساسية. لذلك، فإن النظام السياسي مطالب، في نظرهم، بضمان مستوى معيشة لائق لكل شخص، على أساس أن ذلك حق له، من تربية وتعليم، واستفادة من دخل ومسكن، ورعاية صحية. . . وما إلى ذلك. هذا النقاش ـ الذي ازدهر في السبعينيات داخل الأوساط الأكاديمية بين أنصار الليبرالية المطلقة وأنصار الليبرالية المشروطة ـ له بعض الصلة بذلك النقاش الدائر في الساحة السياسية الأميركية بين أنصار اقتصاد السوق والمدافعين عن فكرة دولة الرفاه العام منذ فترة العقد الجديد .(New Deal)

أما **النقاش الثالث**، الذي أسهم كتاب **نظرية في العدالة** في ظهوره، فقد تمحور حول فكرة يشترك فيها أنصار الليبرالية المطلقة وأنصار الليبرالية المشروطة معاً، ألا وهي تلك الفكرة التي يرى أصحابها أن النظام السياسي ينبغي أن يكون محايداً في مجال التصورات المتنافسة بشأن الحياة الخيرة، فعلى الرغم من اختلاف التفسيرات التي يطرحها الطرفان، إلا أن أنصار ليبرالية الحقوق يتفقون على أن مبادئ العدالة التي تحدد حقوقنا، ينبغي ألا تكون تابعة في تبريرها لأيِّ تصور معين للحياة الخيّرة[6]. هذه الفكرة، التي

---

(6) انظر: Rawls, *A Theory of justice*; Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p. 33; Ronald Dworkin, «Liberalism,» in: Stuart Hampshire, ed., *Public and Private Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), p. 127; Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1977); Bruce A. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980); Charles Fried, *Right and Wrong* (Cambridge, Mass.: =

هي مركزية في ليبرالية كَنْت[7]، رولز[8]، والكثير من الليبراليين اليوم، تجد ملخصاً لها في ذلك الزعم القاضي بأولوية الحق على الخير.

الاعتراض على أولوية الحق على الخير

يُعدّ الحق عند رولز، مثلما هو عند كَنْت، سابقاً على الخير بمعنيين من الضروري التمييز بينهما: في **المعنى الأول**، الحق سابق على الخير، بما يفيد أن بعض الحقوق الفردية ترجح الاعتبارات المتصلة بالخير العام. أما في **المعنى الثاني**، فالحق سابق على الخير على النحو الذي يفيد بأن مبادئ العدالة التي تعيِّن حقوقنا ليست مرهونة، في تبريرها، بأي تصور محدّد للحياة الخيّرة. إن هذا المعنى الثاني هو الذي انطلقت منه آخر موجة من النقاشات حول ليبرالية رولز في سياق تفسير ازدهر في الثمانينيات والتسعينيات [من القرن الماضي] وسمي خطأً بالنقاش الليبرالي الجماعاتي.

لقد كان هناك الكثير من الفلاسفة السياسيين المعروفين في الثمانينيات ممن كانوا يجادلون الفكرة المفيدة بأن العدالة قابلة

Harvard University Press, 1978); Thomas Nagel, «Moral Conflict and Political Legitimacy,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, no. 3 (1987), pp. 227-237, and Charles E. Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Oxford: Clarendon Press, 1987). =

(7) Immanuel Kant: *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Translated by H. J. Paton (New York: [n. pb.], 1956); «On the Common Saying: «This May be True in Theory, but it Does not Apply in Practice,»» in: *Kant's Political Writings*, Edited with an Introd. and Notes by Hans Reiss; Translated by H. B. Nisbet (Cambridge [Eng.]: University Press, 1970), pp. 61-92.

(8) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 30-32, 446-451, and 560.

لفصلها عن الاعتبارات المتصلة بالخير. وهكذا، وجد هؤلاء - في تحديهم لليبرالية الحقوق المعاصرة - في كتابات كل من ألاسدير ماكنتاير[9] (Alasdair MacIntyre)، تشارلز تايلور[10] (Charles Taylor)، مايكل والتزر[11] (Michael Walzer)، وكذا في كتابي[12]، ما وصفوه آنذاك بنقد «جماعاتي» لليبرالية، في بعض الأحيان آنذاك. غير أن المصطلح «جماعاتي» مضلِّل إذا كان المقصود به وجوب قيام الحقوق على القيم أو الأمور المفضَّلة السائدة في جماعة ما وفي زمن ما. بهذا المعنى، القلة القليلة فقط ممن تحدوا أولوية الحق على الخير يُعدّون جماعاتيين. وعليه، فالسؤال المطروح لا يتعلق بمعرفة ما إذا كانت الحقوق واجبة الاحترام، بل ما إذا كانت هذه الحقوق قابلة لتحديدها وتبريرها على النحو الذي لا يفترض أي تصور معين للخير. إن الإشكال الذي تم تناوله في الموجة الثالثة من النقاشات حول ليبرالية رولز لا يتعلق بالوزن النسبي للمزاعم الفردية والجماعاتية

---

(9) Alasdair MacIntyre: *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981); *Is patriotism a Virtue?* ([Lawrence]: Dept. of Philosophy, University of Kansas, 1984); *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988).

(10) Charles Taylor, «The Nature and Scope of Distributive Justice,» in: Charles Taylor, *Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), vol. 2: *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 289-317, and S. Wolin, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

(11) Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983).

(12) M. J. Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice* (New York: Cambridge University Press, 1982), and «The Procedural Republic and the Unencumbered Self,» *Political Theory*, vol. 12 (1984), pp. 81-96.

بل بالصيغة التي تكون عليها العلاقة بين الحق والخير[13].

إن الذين يعترضون على أولوية الحق يقولون إن العدالة متصلة بالخير وليست مستقلة عنه. ومن الناحية الفلسفية، لا يعقل فصل تأملاتنا في العدالة عن تأملنا في طبيعة الحياة الخيرة وأسمى الغايات البشرية. أما من الناحية السياسية، فإن مداولاتنا حول العدالة والحقوق لا يمكنها أن تنطلق من دون الرجوع إلى تصورات الخير التي تجد التعبير عنها في مختلف الثقافات والتقاليد التي تجري فيها تلك المداولات.

لقد انصبّ معظم النقاش الدائر حول أولية الحق على تصورات الشخص المتنافسة لمعرفة الكيفية التي ينبغي أن نفهم بها علاقتنا بغاياتنا، فهل نحن فاعلون أخلاقيون لا تحدّنا إلا الغايات والأدوار التي نختارها لأنفسنا؟ أم نحن مجبرون، أحياناً، على الاستجابة لغايات لم نخترها، مثل تلك الغايات التي تفرضها الطبيعة أو يفرضها الله مثلاً، أو هويتنا بوصفنا أعضاء في أسرة، قوم، ثقافة، أو تقاليد ما؟ لقد تحدى المنتقدون لأولية الحق، كل حسب طريقته، الفكرة المفيدة بقدرتنا على إكساب التزاماتنا الأخلاقية والسياسية دلالة بطريقة إرادوية أو تعاقدية تامة.

في كتابه **نظرية في العدالة** (*Theory of Justice*) يربط رولز أولية الحق بتصور للشخص تصوراً إرادوياً، أو لنقل كَنْتياً بشكل عام، فنحن ـ حسب هذا التصور ـ لسنا مجرد حاصل لرغباتنا، كما يرى النفعيون، ولا كائنات يقتصر الكمال عندها في تحقيق أغراض معينة أو غايات تفرضها الطبيعة كما يرى أرسطو، بل إننا، على العكس

---

(13) يتواصل هذا النقاش عبر الأعمال المذكورة في «المراجع». هذه الأعمال يعود تاريخها إلى الثمانينيات والتسعينيات [من القرن الماضي].

من ذلك، أَنواتٍ حرة ومستقلة، لا تحدّنا روابط أخلاقية سابقة، كما أننا قادرون على اختيار غاياتنا بأنفسنا. هذا التصور للشخص هو الذي يجد تعبيره في مُثُل النظام السياسي باعتباره إطاراً محايداً. ولأننا ـ تحديداً ـ أَنواتٍ حرة ومستقلة، قادرة على اختيار غاياتها، فنحن في حاجة إلى إطار للحقوق يكون محايداً ضمن الغايات. لذلك، فإن إقامة حقوق على تصور ما للخير سيكون من شأنه فرض قيم بعض على بعض آخر، ومن ثمة عدم احترام قدرة كل شخص على اختيار غاياته.

يجد هذا التصور للشخص ـ المتصل بمسألة أولية الحق ـ تعبيره في كتاب **نظرية في العدالة** كله، ليتضح هذا التعبير أكثر في الصفحات الأخيرة، في معرض الحديث عن «خير العدالة». في هذا الصدد، نجد رولز ـ أسوة بكَنْت ـ يقول إن المذاهب الغائية «خاطئة جذرياً في تصورها» لأنها تربط الحق بالخير ربطاً خاطئاً.

> ينبغي، إذاً، ألا نحاول إعطاء حياتنا شكلاً ما انطلاقاً من الخير المحدد بطريقة مستقلة. ليست أهدافنا هي التي تبرز طبيعتنا بل تلك المبادئ التي نعترف لها بكونها هي المتحكمة في الشروط التي يقع في سياقها تحديد هذه الأهداف والطريقة المتبعة في تحقيقها. سبب ذلك يكمن في أسبقية الأنا على غاياته وتحديده لها إلى درجة أن الغاية السائدة نفسها يجب اختيارها من بين عدد من الإمكانات. . . لذلك، ينبغي علينا قلب العلاقة بين الحق والخير كما تقترحها المذاهب الغائية والنظر إلى الحق على أنه أولي[14].

في كتاب **نظرية في العدالة**، تتضمّن أولية الأنا على غاياته أولية الحق على الخير: «إن الشخص الأخلاقي هو ذات بغايات من اختيارها، وهو يفضل أصلاً تلك الشروط التي تمكّنه من صياغة نمط

(14) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 560.

حياة يكون معبراً عن طبيعته بوصفه كائناً عقلانياً، حرّاً ومتساوياً مع غيره بالقدر الذي تسمح به الظروف كله»[15]. الفكرة التي تفيد أننا أَنَواتٍ حرة ومستقلة، لا تخضع لروابط أخلاقية مسبقة، هي التي تضمن رجحان الاعتبارات المتصلة بالعدالة على الأهداف الخاصة في جميع الأحوال. وفي هذا الخصوص، ينطلق رولز من ليبرالية كَنْت في شرحه للأهمية الأخلاقية لأولية الحق حيث يقول:

> الرغبة في التعبير عن طبيعتنا باعتبارنا كائنات عقلانية حرة ومتساوية لا يمكن تلبيتها إلا بالانطلاق من مبادئ الحق والعدالة من حيث هي مبادئ أولية... إن الانطلاق من هذه الأولية هو الذي يعبر عن تحررنا من المصادفة. وعليه، السعي إلى تحقيق طبيعتنا لا يترك لنا خياراً آخر غير التمسك بحس العدالة (Sense of Justice) من حيث هي المتحكمة في أهدافنا. هذا الحس لا يمكن أن يبقى لنا إن نحن ربطناه بغايات أخرى ووزناه بها باعتباره رغبة من بين باقي الرغبات... مدى نجاحنا في التعبير عن طبيعتنا يبقى مرهوناً بمدى تمسكنا الدائم بحسنا للعدالة من حيث هي قوة ضابطة. ما لا يمكننا فعله هو التعبير عن طبيعتنا باتباع مشروع حياة يُعتبر حس العدالة فيه رغبة توزن مع غيرها من الرغبات لأن هذا الحس هو الذي يدل على الشخص، إذ إن عدم التقيد به لا يعني تحقيق الأنا لسيادته بل يعني الاستسلام لمصادفات العالم وأحداثه[16].

إن الذين اعترضوا، كل بحسب طريقته، على رولز في قوله بأولية الحق قد اختلفوا معه في تصوره للشخص من حيث هو أنا حر ومستقل، غير مثقل بروابط أخلاقية سابقة[17]. حسب رأيهم، إن تصور الأنا سابقاً على أهدافه وروابطه لا يأخذ بعين الاعتبار بعض

(15) المصدر نفسه، ص 561.

(16) المصدر نفسه، ص 574-575.

(17) انظر مثلاً: Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, pp. 118-130.

الجوانب المهمة في تجربتنا الأخلاقية والسياسية، فهناك من الالتزامات الأخلاقية والسياسية ما نقر به جميعاً ـ مثل واجبات التضامن أو الواجبات الدينية ـ والتي قد يكون لها تأثير فينا لأسباب لا علاقة لها بالاختيار. إنه لمن الصعب التنصل من مثل هذه الواجبات، مكتفين بقولنا إنها مبهمة (حتى وإن كانت كذلك) عندما نفهم أنفسنا كأَنَواتٍ حرة ومستقلة، غير محدودة بروابط أخلاقية لم نخترها[18].

الدفاع عن أولوية الحق على الخير

في كتابه **الليبرالية السياسية** (*Political Liberalism*)، يدافع رولز عن فكرة أولية الحق على الخير، صارفاً النظر عن معظم المسائل المثارة أثناء الموجتين الأوليين للنقاش الدائر حول المنفعة مقابل الحقوق وفكرة العدالة التوزيعية لدى أنصار الليبرالية المطلقة، مقابل ما يدعيه أنصار الليبرالية المشروطة. عوض ذلك، نجده يركز في كتابه هذا على تلك المسائل التي أثارتها الموجة الثالثة من هذا النقاش والتي خصت أولية الحق.

ففي ما يخص الجدل المتعلق بتصور كَنْت في الشخص، والقاضي بأولية الحق، يمكن أن يكون الرد بطريقتين على الأقل: **إما** بالدفاع عن الليبرالية عبر الدفاع عن هذا التصور، **أو** الدفاع عن هذه الليبرالية من خلال فصلها عن هذا التصور، في هذا الصدد، نجد رولز يعتمد في كتابه الطريقة الثانية، إذ عوض أن يدافع عن تصور

---

(18) انظر: MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, pp. 190-209; MacIntyre, *Is Patriotism a Virtue? The Lindley Lecture*, Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, pp. 175-183, and Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

كَنْت في الشخص كمثَل أخلاقي، نجده يقول إن الليبرالية التي يتحدث عنها هو لا تقوم على هذا التصور في نهاية الأمر، ذلك أن أولية الحق على الخير لا تفترض أي تصور معين للشخص، بما في ذلك التصور المطروح نفسه في القسم الثالث من كتاب **نظرية في العدالة**.

أما في ما يخص النقاش الدائر حول الليبرالية السياسية ضد الليبرالية الكلية، فإننا نجد رولز يؤكد أن الليبرالية هي ذات طابع سياسي وليست ذات طابع أخلاقي أو ميتافيزيقي، ولذلك، فهي، في نظره، ليست متعلقة بمزاعم جدالية حول طبيعة الأنا. إن أولية الحق على الخير، عنده، ليست تطبيقاً لفلسفة كَنْت الأخلاقية على السياسة، وإنما هي رد عملي على كون الناس في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة لا يتفقون عادة حول مفهوم الخير أصلاً. وبما أن القناعات الأخلاقية والدينية عند الناس من الصعب أن تتفق، فإنه من المعقول البحث عن اتفاق حول مبادئ للعدالة تكون محايدة إزاء المجادلات الواقعة بخصوص هذه المسألة.

إن النقطة المركزية في ما يراه رولز تصوراً جديداً هو التمييز بين الليبرالية السياسية والليبرالية من حيث هي جزء من المذهب الأخلاقي الكلي. إن الليبرالية الكلية تدافع عن الترتيبات السياسية باسم جملة من المُثل الأخلاقية، غاية الاستقلالية، الفردانية أو الاعتماد على الذات. من بين الأمثلة على الليبرالية كمذهب أخلاقي كلي، يمكن أن نذكر نظريتي كَنْت وجون ستيوارت مل[19]. وكما

---

(19) للاطلاع على أمثلة لليبرالية الكلية، انظر: George Kateb, *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1992), and Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (New York: Oxford University = Press, 1986).

يعترف رولز نفسه، فإن صيغة الليبرالية المعروضة في كتابه **نظرية في العدالة** هي أيضاً مثال لليبرالية الكلية، حيث يقول: «إن من بين الخصائص الأساسية المميزة للمجتمع المحكم التنظيم، المرتبط بالعدالة كإنصاف، هو اعتماد مواطنيه جميعهم هذا التصور على أساس ما أسميه الآن بالمذهب الفلسفي الكلي»[20]. أما الآن، فنجد رولز يعيد النظر في هذه الخاصية ضمن مراجعة نظريته كي تمثّل «تصوراً سياسياً للعدالة».

خلافاً لليبرالية الكلية، تفضل الليبرالية السياسية اتخاذ موقف محايد في الجدل الدائر حول المسائل الأخلاقية والدينية الناجمة عن المذاهب الكلية، بما في ذلك الجدل الجاري حول تصورات الأنا: «معرفة أي من الأحكام الأخلاقية هو صحيح لا تهم الليبرالية السياسية في نهاية الأمر... ذلك أن التزامها الحياد إزاء المذاهب الكلية يجعلها لا تخوض في مواضيع أخلاقية معينة تختلف حولها هذه المذاهب»[21]. ولما كان من الصعب ضمان اتفاق حول أي تصور شامل، فإنه من غير المعقول أن نتوقع من الناس، حتى في مجتمع محكم التنظيم، تأييد المؤسسات الليبرالية لنفس السبب، كما هو الحال في التعبير عن أولية الأنا على غاياته، مثلاً. إن الليبرالية السياسية تتخلى عن هذه الأمنية لأنها غير واقعية ومتعارضة مع هدف إقامة العدالة على مبادئ يستطيع الناس ـ مهما اختلفت تصوراتهم الأخلاقية والدينية ـ أن يقبلوها، فعوض البحث عن أساس فلسفي

= أما ر. دووركين (R. Dworkin)، فيصف نظريته كصيغة لليبرالية الكلية في: «Foundation of Liberal Equality,» *XI The Tanner Lectures on Human Values* (1990), pp. 1-119.

(20) Rawls, *Political Liberalism*, p. xvi.

(21) المصدر نفسه، ص xx، xxviii.

لمبادئ العدالة، تبحث الليبرالية السياسية عن تأييد صادر من «اتفاق متقاطع» (Overlapping Consensus). معنى ذلك أن الناس، وهم مختلفون، يمكن إقناعهم باعتماد ترتيبات سياسية ليبرالية، مثل التساوي في الحريات الأساسية، لأسباب مختلفة تعكس اختلاف التصورات الدينية والأخلاقية التي يعتمدونها. وبما أن الليبرالية السياسية ليست مرهونة في تبريرها بأي واحد من هذه التصورات، فإنها تقف كنظرة «حرة الموقف»، نظرة «تطبق مبدأ التسامح على الفلسفة ذاتها»[22].

حتى وإن كانت الليبرالية السياسية تتخلى عن اعتمادها على تصور كَنْت للشخص، إلا أنها لا تستغني تماماً عن تصور ما للشخص. وكما يعترف رولز نفسه، تصور ما من هذا القبيل ضروري لفكرة الوضع الأصلي، أي ذلك العقد الاجتماعي الافتراضي الذي تتمخض عنه مبادئ العدالة. إن التفكير في العدالة، كما يقول رولز في كتابه **نظرية في العدالة**، معناه التساؤل عن أيٍّ من المبادئ يمكن أن تحظى بالاتفاق من طرف أشخاص وجدوا أنفسهم ـ معاً ـ في حالة أصلية من المساواة يكون فيها كل واحد منهم جاهلاً أو مؤقتاً عرقه أو طبقته، ديانته أو جنسه، أهدافه أو روابطه. ولكن كي يكون للتفكير في العدالة على هذا النحو وزن، لابد أن يعكس الغرض من الوضع الأصلي شيئاً ما عن نوع الأشخاص الذين هم نحن فعلاً، أو عما قد نكون عليه في مجتمع عادل.

من بين الطرق الممكنة في تصور الغرض المتوخى من الوضع الأصلي الرجوع إلى تصور كَنْت للشخص كما يطرحه رولز في القسم الثالث من كتابه **نظرية في العدالة**، فإذا كانت قدرتنا على اختيار غاياتنا هي أكثر أساسية بالنسبة إلى طبيعتنا، من حيث كوننا

(22) المصدر نفسه، ص 10.

أشخاصاً أخلاقيين، من الغايات الخاصة التي نختارها، وإذا «لم تكن أهدافنا هي التي تبرز طبيعتنا بصورة أساسية، بل المبادئ التي قد نقر بها على أنها الضابطة للشروط التي يتم في سياقها صياغة هذه الأهداف»[23]، وإذا «كان الأنا سابقاً على الغايات التي هي من اختياره»[24]، يصير من الممكن النظر في العدالة من زاوية المداولة التي يقوم بها الأشخاص قبل أي معرفة للغايات التي سيسعون إلى تحقيقها. كما أنه إذا كان «الشخص الأخلاقي ذاتاً لها غايات اختارتها، ويتجه تفضيله الأساسي نحو الشروط التي تمكّنه من صياغة مشروع حياة يكون معبّراً عن طبيعته بوصفه كائنا حراً ومتساوياً بأكبر قدر تسمح به الظروف»[25]، سيصير من الممكن تبرير الوضع الأصلي على أنه تعبير عن شخصيتنا الأخلاقية و«التفضيل الأساسي» المنبثق عن هذه الشخصية.

لكن ما أن يتنكر رولز لاعتماده على تصور كَنْت في الشخص حتى تنتفي إمكانية استعمال هذه الطريقة في تبرير الوضع الأصلي. إلا أن هذه المسألة تطرح سؤالاً تصعب الإجابة عنه: أي حق يبقى لنا في الإلحاح على أن تأملاتنا في العدالة ينبغي أن تنطلق من دون الرجوع إلى أغراضنا وغاياتنا؟ لماذا يجب علينا أن نضع بين قوسين، أو نطرح جانباً قناعاتنا الأخلاقية والدينية وتصوراتنا للحياة الخيّرة؟ لماذا لا تكون مبادئ العدالة التي تسود البنية القاعدية للمجتمع قائمة على فهم أفضل لأسمى الغايات البشرية؟

أما في ما يخص التصور السياسي للشخص، فتجيب الليبرالية كالآتي: ما يجعلنا نتأمل في العدالة من زاوية الأشخاص المجردين

---

(23) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 560.

(24) المصدر نفسه، ص 560.

(25) المصدر نفسه، ص 561.

من غاياتهم، ليس لأن هذا الإجراء يعبر عن طبيعتنا كأَنَواتٍ مستقلة وحرة سابقة في وجودها على غاياتها، بل لأن التأمل في العدالة بهذه الطريقة يتطلبه الحال عندما يتعلق الأمر بأغراض سياسية (وليس بالضرورة جميع الأغراض الأخلاقية) حيث يجب أن ننظر إلى أنفسنا بوصفنا مواطنين أحراراً ومتساوين غير مقيدين بأي واجبات أو التزامات مسبقة، فما يبرر الغرض من الوضع الأصلي هو، في نظر الليبرالية السياسية، «تصور سياسي للشخص». هذا التصور الذي يجسده الوضع الأصلي يقترب كثيراً من تصور الشخص عند كَنْت مع فارق مهم ألا وهو اقتصار مجاله على هويتنا العمومية، أي بصفتنا مواطنين. وعليه، فإن حريتنا من حيث نحن كذلك، تعني مثلاً أن هويتنا العمومية لا تتحدد بالغايات التي نسعى إليها في وقت ما. ومن حيث كون الأشخاص أحراراً، فإنهم ينظرون إلى أنفسهم «مستقلين عن أي تصور معين وما يتبعه من منظومة غايات»[26]. وهكذا، لا تكون هويتنا العمومية متأثرة بالتغيرات الحاصلة مع الزمن في تصوراتنا للخير.

أما عندما يتعلق الأمر بهويتنا الشخصية، أي خارج الإطار العمومي، فإن رولز يرى أنه بوسعنا أن ننظر إلى «غاياتنا وروابطنا بطريقة مغايرة كثيراً للطريقة المطلوبة في التصور السياسي»، في هذه الحالة، قد يجد الأشخاص أنفسهم محل ولاءات أو التزامات «يعتقدون أنه ليس بوسعهم فعلاً، أو قل لا يجوز لهم التجرد عنها وتقييمها بطريقة موضوعية، فقد يظنون ببساطة أنه يستحيل عليهم التنصل من بعض القناعات الدينية، الفلسفية، أو الأخلاقية، أو من بعض الولاءات والروابط المستديمة»[27]. ولكن، مهما كنا مثقلين

---

(26) Rawls, *Political Liberalism*, p. 30

(27) المصدر نفسه، ص 31.

كهويات شخصية، ومهما كنا خاضعين لقناعات أخلاقية أو دينية، يجب علينا أن نضع ما نحن مثقلون به بين قوسين في الحياة العمومية، وننظر إلى أنفسنا كأَنَواتٍ عمومية، مستقلين عن أي ولاءات أو ارتباطات خاصة، وعن أي تصورات محددة للخير.

كما أن هناك سمة أخرى في هذا التصور السياسي للشخص، ألا وهي تلك التي تجعلنا نعتبر أنفسنا «مصدر إثبات صحة مزاعمنا»[28]. إن المزاعم التي نعبر عنها باعتبارنا مواطنين لها وزنها، مهما كانت، وذلك بمجرد تقديمها (شريطة ألا تكون غير عادلة). كون البعض له مزاعم تعكس مُثُلاً أخلاقية أو دينية سامية، أو أفكاراً لها صلة بحب الوطن والخير العام، بينما يعبر البعض الآخر عن مجرد مصالح أو مفضلات، لا يهم من وجهة نظر الليبرالية السياسية. ومن هذه الزاوية، فإن المزاعم المستندة إلى واجبات أو التزامات تقع على المواطنين، أو إلى روح التضامن أو إلى معتقدات دينية ما هي إلا أمور يريدها الناس، لا أكثر ولا أقل! إن صحة هذه المزاعم بوصفها مزاعم سياسية لا صلة لها بالقيمة الأخلاقية للمنافع المعنية بها، بل هي متصلة فقط بكون شخص ما يعبر عنها، فحتى الأوامر الإلهية ودعوات الضمير تعتبر «ذاتية التبرير» من وجهة النظر السياسية[29]، وهذا ما يضمن كون من يعتبرون أنفسهم مرتبطين بالتزامات أخلاقية، دينية أو جماعاتية أيضاً غير مثقلين من الناحية السياسية.

---

(28) المصدر نفسه، ص 32.

(29) الفكرة التي تقول إنه يجب علينا أن نعتبر واجباتنا الأخلاقية الدينية «ذاتية الإثبات من وجهة النظر السياسية» (المصدر نفسه، ص 33) تتفق مع ما يقوله رولز في كتابه **نظرية في العدالة** (Rawls, *A Theory of Justice*)، حيث يرى أنه «من زاوية العدالة كإنصاف، هذه الالتزامات [الأخلاقية والدينية] ذاتية الوجوب» (ص 206). لكن، في هذه الحالة، لا تتضح الصيغة التي يمكن أن يقع بها تبرير إيلاء احترام خاص لمعتقدات دينية أو دعوات ضمير دون تفضيلات أخرى قد تكون لدى الناس بنفس الحدة أو بحدة أكبر (ص 205-211).

هذا التصور السياسي للشخص يفسر السبب الذي يجعلنا، حسب الليبرالية السياسية، نفكر في العدالة كما يدعونا الوضع الأصلي إلى ذلك، مجردين من غاياتنا. إلا أن ذلك يطرح سؤالاً آخر: لماذا ينبغي علينا أن نعتمد الموقف الناجم عن التصور السياسي للشخص أصلاً؟ لماذا ينبغي على هوياتنا السياسية أيضاً ألا تكون تعبيراً عن القناعات الأخلاقية، الدينية والجماعاتية التي نعتمدها في حياتنا الخاصة؟ لماذا الإلحاح على الفصل بين هويتنا بوصفنا مواطنين، وهويتنا بوصفنا أشخاصاً أخلاقيين أشمل؟ لماذا ينبغي علينا ـ حينما نكون بصدد التداول حول العدالة ـ أن نطرح جانباً الأحكام الأخلاقية التي تحدد باقي الجوانب في حياتنا؟

يجيب رولز على كل هذه التساؤلات بأن هذا الفصل، أو «التثنية»، بين هويتنا بوصفنا مواطنين وهويتنا بوصفنا أشخاصاً «يجد مصدره في الطبيعة الخاصة التي تميز المجتمعات الديمقراطية المعاصرة»[30]، في المجتمعات التقليدية، كان الناس يريدون صياغة حياتهم السياسية حسب مُثلهم الأخلاقية والدينية الكلية. أما في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة، مثل مجتمعنا المعروف بكثرة وجهات النظر الأخلاقية والدينية فيه، فإن ما يميزنا هو تمييزنا بين هويتنا العمومية وهويتنا الشخصية، فمهما كانت قناعتي شديدة في صحة المُثل الأخلاقية والدينية التي أتبناها، لا ألح على أن تنعكس هذه المثل في البنية القاعدية للمجتمع. وعلى غرار الجوانب الأخرى في الليبرالية السياسية، نجد التصور السياسي للشخص باعتباره أنا حراً ومستقلاً «متضمَّناً في ثقافتنا السياسية في مجتمع ديمقراطي»[31].

---

(30) المصدر نفسه، ص xxi.

(31) المصدر نفسه، ص 13.

لكن لنفترض أن رولز محق في ما يقول، وأن الصورة الليبرالية التي ينسبها إلينا متضمنة في ثقافتنا السياسية، فهل في ذلك ما يخولنا إثبات قوله هذا واعتماد التصور الذي يقتضيه للعدالة؟ لقد فهم البعض من كتابات رولز الأخيرة أن العدالة كإنصاف لا تتطلب، من حيث هي تصور سياسي للعدالة، تبريراً أخلاقياً أو فلسفياً منفصلاً عن صيغ فهمنا المشتركة المتضمنة في ثقافتنا السياسية. يبدو أن هذا الفهم هو الذي يدعونا إليه رولز في المقال الذي صدر له بعد كتاب **نظرية في العدالة**، لكن قبل صدور كتابه **الليبرالية السياسية** (*Political Liberalism*)، حين يورد أن:

> ما يبرر تصوراً ما للعدالة ليس كونه يأتي متفقاً مع نظام قائم، ومن ثمة سابق عليه، بل مدى انسجامه مع فهمنا الأكثر عمقاً لذواتنا، تطلعاتنا وإدراكنا أن هذا التصور هو أكثر المذاهب معقولية بالنسبة إلينا، نظراً إلى تاريخنا والتقاليد المتمكنة من حياتنا العمومية[32].

في السياق ذاته، نجد ريتشارد رورتي، في مقال قيّم صدر له، يتناول (بالترحاب) إعادة النظر التي قام بها رولز قائلاً إنها «تاريخانية ومضادة للنظرة الكونية تماماً»[33]. وإذ يبدو كتاب **نظرية في العدالة** يقيم العدالة على تصور كَنْتي للشخص، يقول رورتي: «لم تعد ليبرالية رولز ملتزمة تفسيراً فلسفياً للأنا البشرية، وإنما مجرد وصف تاريخي سوسيولوجي للطريقة التي نحيا بها اليوم»[34]. وعليه، فإن رولز ليس بصدد «تزويد المؤسسات الديمقراطية بأسس فلسفية، بل

---

(32) John Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory,» *Journal of Philosophy*, vol. 77 (1980), p. 519.

(33) Richard Rorty, «The Priority of Democracy to Philosophy,» in: Merril D. Peterson and Robert C. Vaughan, eds, *The Virginia Statute of Religious Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 262.

(34) المصدر نفسه، ص 265.

يحاول فقط أنظَمة (Systematize) المبادئ المعروفة لدى الليبراليين الأميركيين»[35]. هنا، نجد رورتي يؤيد ما يعتبره تحولاً براغماتياً عند رولز وابتعاداً عن الفكرة القائلة إن ترتيبات الليبرالية السياسية تشترط تبريراً فلسفياً أو «أسساً خارج السياسة» في كل نظرية للذات البشرية. يقول رورتي:

> متى صارت العدالة أول فضيلة في مجتمع ما، فإن الشعور بالحاجة إلى مثل هذا التبرير قد يزول تدريجياً. إن مثل هذا المجتمع سيصير متعوداً على فكرة كون السياسة العامة لا تحتاج إلى سلطة بقدر ما تحتاج إلى تفاهم ناجح بين الأفراد، أي أفراداً يجدون أنفسهم ورثة لنفس التقاليد التاريخية ويواجهون نفس المشكلات[36].

في كتابه **الليبرالية السياسية**، نجد رولز يتراجع عن تفسيره البراغماتي المحض، فحتى وإن كانت العدالة كإنصاف تبدأ عنده بـ «النظر إلى الثقافة العمومية نفسها كرصيد مشترك لأفكار ومبادئ أساسية معترف بها ضمنياً»[37]، إلا أنها لا تثبت صحة تلك المبادئ لمجرد كونها مشتركة، فحتى عندما يقول رولز إن مبادئ العدالة عنده يمكن أن تحظى بتأييد «اتفاق متقاطع»، فإن هذا التأييد الذي يبحث عنه «ليس مجرد تسوية وسطية»[38] ما بين مواقف متنازعة. إن المتبنين لتصورات أخلاقية ودينية مختلفة يبدأون بتبني مبادئ العدالة لأسباب مستمدة من تصوراتهم نفسها. وإذا تم كل شيء على ما يرام، سيصير كلهم مؤيدين لتلك المبادئ المعبرة عن قيم سياسية مهمة. وعندما يتعلم الناس العيش في مجتمع كثرة تحكمه مؤسسات ليبرالية، سيكتسبون فضائل تقوي التزامهم بالمبادئ الليبرالية.

---

(35) المصدر نفسه، ص 268.

(36) المصدر نفسه، ص 264.

(37) Rawls, *Political Liberalism*, p. 8.

(38) المصدر نفسه، ص 147.

> ذلك أن فضائل التعاون السياسي التي يقوم عليها نظام دستوري هي... فضائل عظيمة، أقصد بذلك فضائل التسامح والاستعداد للتسويات الوسطية مع الغير مثلاً، وفضيلة المعقولية وحس الإنصاف. إن هذه الفضائل عندما تنتشر في المجتمع وتصير دعامة للتصور السياسي للعدالة فيه، تضحى خيراً عامّاً عظيماً[39].

لذلك يلح رولز على أن تأكيد الفضائل الليبرالية بوصفها خيراً عمومياً عظيماً والتشجيع على انتشارها ليس مثل تبني فكرة ما للدولة الكاملة القائمة على تصور أخلاقي كلي. إنه لا يتناقض مع أولية الحق على الخير، ذلك أن الليبرالية السياسية لا تؤكد ضرورة الفضائل الليبرالية بشكل عام إلا من أجل أغراض سياسية لا غير، نظراً إلى دورها في إسناد نظام دستوري يحمي حقوق الأفراد. أما مدى وجوب حضور هذه الفضائل في حياة الناس الأخلاقية عموماً، فهي مسألة لا تدعي الليبرالية السياسية الإجابة عنها[40].

تقييم الليبرالية السياسية

إذا كان كتاب **الليبرالية السياسية** يدافع عن أولية الحق عبر فصله عن التصور الكَنْتي في الشخص، فإلى أي مدى يبدو هذا الدفاع مقنعاً؟ وكما سأحاول أن أبيّن، فحتى وإن كان هذا الكتاب ينقذ مبدأ أولية الحق من الجدل حول طبيعة الأنا، إلا أنه لا يقيه من التعرض للنقد في جوانب أخرى. وبصورة أدق، سأحاول أن أبرهن أن الليبرالية كتصور سياسي للعدالة تحتمل ثلاثة اعتراضات.

الاعتراض الأول بصرف النظر عن أهمية «القيم السياسية» التي يدعو إليها رولز، يفيد هذا الاعتراض أنه ليس من المعقول دائماً

(39) المصدر نفسه، ص 157.

(40) المصدر نفسه، ص 194-195.

وضع مزاعم منبثقة من مذاهب أخلاقية أو دينية كلية بين قوسين، أو طرحها جانباً لأغراض سياسية. عندما يتعلق الأمر بمسائل أخلاقية خطيرة، فإن معرفة ما إذا كان التعامل مع مجادلات أخلاقية أو دينية بهذه الطريقة من أجل التوصل إلى اتفاق سياسي أمراً معقولاً تبقى (أي المعرفة) مرهونة بمعرفة أي من المذاهب الأخلاقية والدينية المتنافسة يُعتبر هو الصحيح.

الاعتراض الثاني ينطلق من أن الدفاع عن أولوية الحق على الخير في الليبرالية السياسية، مشروط بالادعاء الذي يرى المجتمعات الديمقراطية العصرية تتميز بـ «واقع كثرة معقولة» حيال تصور الخير، فحتى وإن كان صحيحاً حقاً أن الناس في المجتمعات الديمقراطية العصرية يتبنون مجموعة من المواقف الأخلاقية والدينية المتنازعة، إلا أنه لا يمكن القول إن هناك «واقع كثرة معقولة» حيال الأخلاق والدين لا تنطبق على المسائل المتعلقة بالعدالة أيضاً.

وأما **الاعتراض الثالث**، فينطلق من أنه حسب منطق المصلحة العمومية الذي تسعى له الليبرالية السياسية، لا سبيل إلى وجود مشروع للمواطنين لمناقشة مسائل سياسية ودستورية أساسية بالاعتماد على مثلهم الأخلاقية والدينية. لكن ذلك يمثل قيداً قاسياً لا لزوم له، قيداً من شأنه إفقار الخطاب السياسي وإقصاء جوانب مهمة في التداول العمومي.

أما في ما يخص وضع المسائل الأخلاقية الخطيرة بين قوسين، فإن الليبرالية السياسية تلح علينا طرح مثلنا الأخلاقية والدينية الكلية جانباً لأغراض سياسية، وفصل هويتنا السياسية عن هويتنا الخاصة. إن ما يدعو إلى ذلك في رأيها هو وجود مجتمعات ديمقراطية عصرية مثل مجتمعنا، تتميز أساساً باختلاف الناس في تصوراتهم للحياة الخيّرة يكون من الضرورة وضع قناعاتنا الأخلاقية والدينية فيها بين

قوسين إن نحن أردنا أن نضمن التعاون الاجتماعي على أساس الاحترام المتبادل. غير أن هذا الإلحاح يثير بدوره سؤالاً لا تستطيع الليبرالية السياسة الإجابة عنه وفق شروطها هي، فحتى لو كان الإقرار بأهمية ضمان التعاون الاجتماعي على أساس الاحترام المتبادل، فما الذي يضمن أن تكون هذه المصلحة من الأهمية ما يجعلها تسود دائماً على ما يمكن أن يظهر من مصالح أخرى منافسة لها داخل نفس التصور الأخلاقي والديني الكلي؟

من بين الطرق في ضمان أولية التصور السياسي للعدالة (ومن ثمة أولية الحق) هو عدم الاعتراف بإمكانية صحة أي من التصورات الأخلاقية والدينية الموضوعة بين قوسين[41]. غير أن ذلك من شأنه إقحام الليبرالية السياسية في النوع نفسه من الزعم الفلسفي الذي تسعى لتجنبه. في هذا السياق، نجد رولز يؤكد مراراً وتكراراً، أن الليبرالية السياسية لا تقوم على التشكيك في مزاعم المذاهب الأخلاقية والدينية الكلية. لكن إذا كانت الليبرالية تسمح هكذا بإمكانية صحة بعض من هذه المذاهب، فكيف نستطيع أن نمنع أي مذهب من أن يفضي إلى قيم تكون من الإلزام بمكان يسمح لها بنسف القوسين، إن جاز القول، ورجوح القيم السياسية المتصلة بالتسامح، الإنصاف والتعاون الاجتماعي القائم على الاحترام المتبادل.

قد يقول قائل إن القيم السياسية المنبثقة من المذاهب الأخلاقية والدينية الكلية تتناول ذوات مختلفة. وعليه، فإن هذه القيم تخص بنية المجتمع القاعدية والجوانب الدستورية الأساسية، بينما تخص القيم الأخلاقية والدينية سيرة الشخص في حياته العادية والجمعيات

---

(41) توماس هوبز ـ الذي يمكن القول عنه إنه يعتمد تصوراً سياسياً للعدالة ـ أكد أولية تصوره السياسي على مزاعم ناجمة عن تصورات أخلاقية ودينية متنازعة من خلال عدم الاعتراف بصحة هذه الأخيرة.

الطوعية التي يختار الأفراد الانضمام إليها. لكن إذا لم يتعلق الأمر إلا باختلاف في موضوع النقاش، فلا نزاع يثار بين نوعي القيم المذكورين أصلاً، ولا نرى حاجة إلى مجاراة رولز في تأكيده المتكرر أن في الديمقراطية الدستورية التي تحكمها الليبرالية السياسية «من المفروض أن ترجح القيم السياسية ما عداها من القيم المنازعة لها»[42].

إن الصعوبة التي نواجهها في تقدير أولية «القيم السياسية» من دون الرجوع إلى مزاعم الأخلاق والدين، يمكن رؤيتها بوضوح أكبر عندما ننظر في تلك المجادلات السياسية المتصلة بالمسائل الأخلاقية والدينية الخطيرة، فمن بين المسائل المطروحة هناك، مثلاً، مسألة الحق في الإجهاض في عصرنا، كما كانت في السابق مسألة العلاقة بين السيادة الشعبية وقضية الرق التي دار حولها ذلك النقاش الشهير بين أبراهام لنكولن وستيفن دوغلاس.

في ما يخص ذلك الاختلاف الحاد حول جواز الإجهاض من الناحية الأخلاقية، فإن البحث عن حل سياسي يضع الخلافات الأخلاقية والدينية بين قوسين (أي حلاً محايداً من هذا الجانب) يبدو مسألة في غاية الأهمية. لكن معرفتنا ما إذا كان من المعقول وضع المذاهب الأخلاقية والدينية الكلية، المعنية بهذه المسألة، بين قوسين لأغراض سياسية، تبقى مرهونة إلى درجة كبيرة بمعرفة أي من هذه المذاهب صحيح، فإذا كان مذهب الكنيسة الكاثوليكية صحيحاً وكانت حياة الإنسان تبدأ ـ بالمعنى الأخلاقي ـ منذ أول يوم من الحمل، فإن وضع مسألة الوقت الذي تبدأ فيه هذه الحياة في نظر الأخلاق والدين بين قوسين، يصبح أبعد من أن يكون معقولاً، قياساً بما لو كان الأمر متعلقاً بتنازع بين مذاهب مختلفة حول هذه النقطة.

(42) Rawls, *Political Liberalism*, p. 146, et p. 155.

وعليه، فبقدر ما نكون واثقين من أن الجنين مختلف ـ بالمعنى الأخلاقي ـ عن المولود، نكون واثقين من إثباتنا لتصور سياسي للعدالة يطرح جانباً الجدل حول وضع الجنين من الناحية الأخلاقية.

قد يردّ الليبرالي السياسي أن القيم السياسية المتصلة بالتسامح والمواطنة المتساوية للمرأة حجة كافية للإقرار لهذه الأخيرة بحرية اختيار مواصلة الحمل أو توقيفه، وأن الدولة ليس لها الحق في التدخل في الجدل الأخلاقي والديني الدائر حول الوقت الذي تبدأ فيه حياة الإنسان(43). لكن إذا كان موقف الكنيسة الكاثوليكية صحيحاً حول وضع الجنين بحيث يعتبر الإجهاض مساوياً للقتل من الناحية الأخلاقية، سيصبح من غير الواضح لماذا يجب أن تسود القيم السياسية المتصلة بالتسامح وبمساواة المرأة مهما بلغت هذه القيم من الأهمية، فإذا كان موقف الكنيسة الكاثوليكية صحيحاً، لابد أن يتحول الدفاع عن أولية القيم السياسية إلى مثال تنطبق عليه نظرية الحرب العادلة، ويصير كل واحد منا مطالباً بالبرهنة على ما يدعو إلى سيادة هذه القيم حتى ولو أدى ذلك إلى سقوط مليون ونصف من الضحايا المدنيين كل سنة.

بطبيعة الحال، القول باستحالة وضع المسألة الأخلاقية والدينية بين قوسين في مجال تحديد اللحظة التي تبدأ فيها حياة الإنسان هو أمر مختلف عن الاعتراض على الحق في الإجهاض. إنه ليس إلا توضيحاً مفاده أن الدفاع عن هذا الحق لا يمكن أن يكون محايداً بالنظر إلى الجدل الأخلاقي الديني. المقصود هو وجوب الأخذ بعين

(43) يبدو أن رولز يتبنى هذه الفكرة عندما يشير إلى الإجهاض، ضمن هامش في أسفل الصفحة. غير أنه لا يشرح لماذا يجب أن تسود القيم السياسية في هذه الحالة حتى ولو كان موقف الكنسية الكاثوليكية صحيحاً في هذه الحالة. انظر: المصدر نفسه، ص 243-244.

الاعتبار المذاهب الأخلاقية والدينية المعنية بهذه الحالة، لا تفاديها. غالباً ما نجد الليبراليين يعارضون هذا الوجوب بحجة أن فيه انتهاكاً لأولية الحق على الخير. لكن النقاش المتعلق بالإجهاض يبين أن هذه الأولية لا يمكن الدفاع عنها، ذلك أن الدعوة إلى احترام حق المرأة في اتخاذ القرار الذي تراه مناسباً لها يبقى مرهوناً بإثبات وجود فرق أخلاقي واضح بين إجهاض جنين في مرحلة مبكرة نسبياً وقتل صبي. إن هذا الإثبات ممكن في اعتقادي.

هناك مثال ثانٍ على الصعوبة الكامنة في التصور السياسي للعدالة الذي يدعو إلى وضع المسائل الأخلاقية الخلافية بين قوسين، ألا وهو ذلك النقاش الذي دار سنة 1858 بين أبراهام لنكولن وستيفن دوغلاس. لعل الحجة التي استعملها هذا الأخير في دفاعه عن السيادة الشعبية أشهر مثال في تاريخ الولايات المتحدة الأميركة في مجال وضع مسألة أخلاقية خلافية بين قوسين من أجل التوصل إلى اتفاق سياسي، فبما أن الناس، حسب هذه الحجة، لا مناص لهم من الاختلاف في الرأي حول أخلاقية مؤسسة الرق، فلا بد، كما يقول دوغلاس، من أن تكون السياسة الوطنية محايدة حول هذه القضية. مذهب السيادة الشعبية الذي كان يدافع عنه لم يكن فيه حكم على الرق من حيث صوابه وخطؤه، بل ترك حرية هذا الحكم للناس في كل ناحية من القطر. يقول دوغلاس إن: «إقحام السلطة الفيدرالية في المعمعة، سواء لدعم تلك الولايات المؤيدة لمؤسسة الرق أو تلك التي تعارضها» سيكون من شأنه انتهاك المبادئ الأساسية في الدستور الأميركي بما قد يتسبب في حرب أهلية. بالنسبة إليه، الطريقة الوحيدة الكفيلة بالحفاظ على تماسك البلاد هي الاتفاق على عدم الاتفاق، أي بمعنى وضع الجدل الأخلاقي حول ممارسة الرق بين

قوسين، واحترام «حق كل ولاية وإقليم في بت هذه المسالة كما يريانه مناسباً»[44].

أما أبراهام لنكولن، فقد كان تصوره السياسي معارضاً لتصور دوغلاس للعدالة. حسب رأيه، يجب على السياسة العامة أن يكون لها حكم أخلاقي في قضية الرق لا أن تتفاداه. حتى وإن لم يكن لنكولن من دعاة القضاء على ظاهرة الرق إلا أنه كان يعتقد أن النظام السياسي ينبغي عليه أن يعامل هذه الظاهرة بوصفها منكراً من الناحية الأخلاقية، ويمنع من انتشارها في الأقاليم. يقول: إن القضية الحقيقية في هذا الجدل ـ والتي تشغل بال كل واحد منا ـ هو شعور طائفة من الناس أن مؤسسة الرق منكر، بينما لا تشعر طائفة أخرى أنها كذلك». هكذا كان لنكولن ـ ومعه الحزب الجمهوري ـ يعتبر مؤسسة الرق أمراً شائناً، ملحاً على «معاملته بوصفه منكراً، وأن من بين الطرق في معاملته هو اتخاذ التدابير الكفيلة بمنعه من الانتشار أكثر»[45].

ومهما كانت آراء دوغلاس الأخلاقية شخصية، فإنه يدّعي بأنه كان ـ لأغراض سياسية على الأقل ـ لاأدريّاً في ما يخص قضية الرق، حيث لم يهمه ما إذا كانت هذه القضية تحظى بالتأييد الواسع من قِبل الرأي العام أو لم تكن. أما لنكولن، فقد اعتبر أن وضع المسألة الأخلاقية المتصلة بالرق بين قوسين لم تكن ممكنة إلا إذا لم يعتبر الرق منكراً كما كان يراه هو. بالنسبة إلى لنكولن، من السهل على أي شخص أن يدّعي الحياد السياسي إذا كان:

(44) Abraham Lincoln, *Created Equal? The Complete Lincoln-Douglas Debates of 1858*, Edited and with an Introd. by Paul M. Angle ([Chicago] University of Chicago Press, [1958]) p. 374, et 369.

(45) المصدر نفسه، ص 390.

لا يرى في ممارسة الرق أي شر. لكن لا أحد يرى هذا الشر يستطيع أن يدعي ويقول إنه لا يهمه ما إذا صوَّت الناس لصالحه أو ضده، في استطاعته أن يقول إنه لا يهمه ما إذا وقع التصويت بهذه الصورة أو تلك على أمر لا يطرح إشكالاً أخلاقياً، لكن عندما يتعلق الأمر بالمسائل الأخلاقية، فلا بد عليه ـ من الناحية المنطقية ـ أن يختار بين ما هو خير وما هو شر، فهو لا يستطيع أن يقول إنه متى أرادت جماعة أن يكون لها عبيد حصل لها هذا الحق، فليحصل لها هذا الحق إذاً، لكن شريطة ألا يكون فيه منكر. لكن إذا كان الأمر كذلك، لا يستطيع أن يقول إن الناس لهم الحق في فعل ما هو منكر[46].

لم يتعلق النقاش الذي دار بين لنكولن ودوغلاس بأخلاقية الرق بالدرجة الأولى، بل بما إذا كان من اللازم وضع جدل أخلاقي بين قوسين من أجل التوصل إلى اتفاق سياسي، في هذا السياق، نجد أن النقاش الذي دار بين الرجلين حول مفهوم السيادة الشعبية يشبه ذلك النقاش الجاري حالياً حول الحق في الإجهاض. وكما يدعو بعض من الليبراليين اليوم النظام السياسي إلى عدم اتخاذ أي موقف بشأن أخلاقية الإجهاض وإلى ترك الحرية للمرأة في اتخاذ القرار الذي تراه مناسباً لها، كان دوغلاس يدعو إلى وجوب تفادي السياسة العامة اتخاذ أي موقف في مسألة أخلاقيةِ مؤسسةِ الرق وترك الحرية للأقاليم للبت في المسألة كما تشاء. هناك طبعاً فرق بين هاتين الحالتين من وضع المسألة الأخلاقية الجوهرية بين قوسين: ففي حالة الإجهاض الحرية متروكة للفرد بينما هي في حالة الرق، متروكة للأقاليم.

غير أن الحجة التي يقدمها لنكولن ضد دوغلاس كانت أصلاً حجة ضد الوضع بين قوسين نفسه، على الأقل متى تعلق الأمر

(46) المصدر نفسه، ص 392.

بمسائل أخلاقية خطيرة. بالنسبة إلى لنكولن، التصور السياسي للعدالة الذي كان يدافع عنه خصمه، قد وجد تبريره في إجابة أخلاقية معينة حول المسألة الجوهرية التي كان يدّعي وضعها بين قوسين. والحالة هذه نفسها تنطبق بالقوة ذاتها على تلك الحجج المقدمة في تأييد الحق في الإجهاض، حيث يدعي أصحابها الحياد في الجدل الدائر حول وضع الجنين من الناحية الأخلاقية، فحتى في حالة مواجهة خطر جسيم يهدد التعاون الاجتماعي مثل الحرب الأهلية، يرى لنكولن أن وضع أكبر القضايا الأخلاقية الخلافية ما بين قوسين لا معنى له، سواء من الناحية الأخلاقية أو السياسية. يقول لنكولن في هذا الشأن:

> إني أسأل أين هي الفلسفة أو روح رجل الدولة التي تسلّم بضرورة التخلي عن الحديث في هذه المسألة، وتدعو إلى كف الرأي العام نهائياً عن الهيجان بشأنها. ومع ذلك، تلك هي السياسة... التي يدافع عنها دوغلاس ويدعونا من خلالها إلى عدم الانشغال بهذا الأمر! إني لأسألكم: إن لم يكن ما يدعو إليه فلسفة خاطئة، أليس من قبيل فساد روح رجل الدولة أن يسعى المرء لإقامة نظام سياسي على أساس عدم الاكتراث بأمر يشغل بال الناس أكثر من غيره[47]؟

لا شك أن ليبراليي اليوم سيعارضون حملة دوغلاس ويريدون أن تكون السياسة الوطنية معارضة لمؤسسة الرق، ربما على أساس أن فيها انتهاكاً لحقوق الناس. لكن المهم هو معرفة ما إذا كانت الليبرالية، من حيث هي تصور سياسي للعدالة، قادرة على اتخاذ مثل هذا الموقف في انسجام مع دعوتها إلى وضع المثل الأخلاقية والدينية بين قوسين. مثلاً، يمكن لليبرالي كَنْتي أن يعارض مؤسسة الرق على أساس أنها إخفاق في معاملة الناس باعتبارهم غايات في

---

(47) المصدر نفسه، ص 388-389.

حد ذواتهم وأهلاً للاحترام. غير أن هذه الحجة، وهي قائمة على تصور كَنْتي للشخص، غير متوفرة لليبرالية السياسية، كما أن هناك حججاً أخرى ضد مؤسسة الرق مهمة من الناحية التاريخية ليست أيضاً في متناول الليبرالية السياسية لنفس الأسباب، فهناك، مثلاً معارضون أميركيون لممارسة الرق في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن التاسع عشر قد عبَّروا عن مواقفهم باستعمال عبارات دينية ليس بوسع الليبرالية السياسية اليوم أن تستعملها.

وعليه، كيف تستطيع الليبرالية السياسية في عصرنا تجنب حملة دوغلاس، فتعارض مؤسسة الرق من دون التسليم ببعض القيم الأخلاقية الكلية؟ قد يردّ أحدهم أن دوغلاس كان مخطئاً في سعيه للحصول على السلم بأي ثمن وليس على مجرد اتفاق سياسي عاديّ. لكن حتى وإن نظرنا إلى العدالة كإنصاف من حيث هي تصور سياسي، فإنها لن تكون مجرد تسوية وسطية، مادامت المبادئ وصيغ فهم الذات المتضمنة في ثقافتنا السياسية لا ترضى إلا باتفاق يكون قائماً على معاملة الناس بإنصاف، باعتبارنا مواطنين أحراراً ومتساوين، قبل الحديث عن إمكانية وجود تعاون اجتماعي أصلاً. بالنسبة إلى أميركيي القرن العشرين على الأقل، لقد صار رفض مؤسسة الرق مسألة محسومة، وأضحى موقف دوغلاس اليوم في حكم تقاليدنا التاريخية التي يجب على أي اتفاق سياسي أن ينظر إليها من حيث هي كذلك.

هذه الدعوة إلى تصور المواطَنة المتضمنة في ثقافتنا السياسية قد تفسر الكيفية التي يمكن لليبرالية السياسية في عصرنا أن تعارض بها مؤسسة الرق. على أي حال، معظم هذه الثقافة قد تشكَّل بفضل جملة من التجارب التاريخية: الحرب الأهلية، إعادة التعمير، التعديلات الدستورية (التعديل الثالث عشر، الرابع عشر والخامس

عشر)، قضية براون ضد هيأة التدريس، حركة الحقوق المدنية، قانون حقوق التصويت، وما إلى ذلك. هذه التجارب كلها، وما أفضت إليه من تفاهم مشترك للمساواة في العرق والمواطَنة، تمدنا بما يكفي من الحجج، ما يجعل مؤسسة الرق منافية للممارسة السياسية والدستورية الأميركية كما تطورت منذ القرن الماضي.

غير أن ذلك لا يفسر كيف كان بإمكان الليبرالية رفض ممارسة الرق في سنة 1858. إن فكرة المواطَنة المتساوية، المتضمَّنة في الثقافة السياسية الأميركية المعروفة في منتصف القرن التاسع عشر، يمكن القول إنها كانت مؤيدة لهذه المؤسسة، فحتى وإن أورد إعلان الاستقلال ذاته أن «جميع البشر متساوون... وقد وهبهم الخالق بعض الحقوق غير القابلة للزوال»، إلا أن حجج دوغلاس لم تخلُ من المعقولية حينما كان يقول إن الموقعين على إعلان الاستقلال قد أكدوا حق المستوطنين في التحرر من الحكم البريطاني، وليس حق عبيدهم في المواطنة المتساوية[48]. إذاً، الدستور الأميركي نفسه لم يحرّم مؤسسة الرق، بل ـ بالعكس ـ أسعفها، حينما سمح للولايات بأن تدرج ثلاثة أخماس من عبيدها في حساب عدد المقاعد النيابية العائدة إليها[49]، على أساس أنه لم يكن منتظراً من الكونغرس حظر الرق قبل سنة 1808[50]، مع فرض وجوب إعادة العبيد الفارين إلى أصحابهم[51]. كما أن هناك قضية معروفة بـ «قضية درِد سكوت» (Dred Scott Case)، حيث أكدت المحكمة العليا حقوق ملكية العبيد، قاضية بأن العبيد الأميركيين الأفارقة لم يكونوا مواطنين

(48) المصدر نفسه، ص 374.

(49) المادة I من الدستور، الفصل 2، الفقرة 3.

(50) المادة I، الفصل 9، الفقرة 1.

(51) المادة IV، الفصل 2، الفقرة 3.

أميركيين[52]. إن رفض الليبرالية السياسية ذكر المُثل الأخلاقية الكلية، معتمدة بدلها على فكرة المواطَنة المتساوية المتضمنة في الثقافة السياسية، كان من الممكن أن يخلق لها سنة 1858 صعوبات في إيجاد تفسير لماذا كان لنكولن على صواب ودوغلاس على خطأ.

أما في ما يخص واقع الكثرة المعقولة(*)، فإن النقاش الدائر اليوم حول قضية الإجهاض، والنقاش الذي دار بين لنكولن ودوغلاس سنة 1858، إنما يبينان الطريقة التي لابد أن يفترض بها تصورٌ سياسي ما للعدالة الإجابةَ عن تلك المسائل الأخلاقية التي يراد لها أن توضع بين قوسين، على الأقل عندما يتعلق الأمر بتلك المسائل الخطيرة. في مثل هذه الحالات، لا يمكن الدفاع عن أولية الحق على الخير. وهناك صعوبة أخرى تواجهها الليبرالية السياسية تتعلق بالأسباب التي تقدمها في إثبات أولية الحق على الخير أصلاً، فبالنسبة إلى ليبرالية كَنْت، يعود سبب عدم التناظر (Asymmetry) بين الحق والخير إلى تصور معين للشخص، إذ مادام مطلوباً منا التأمل في أنفسنا بوصفنا ذوات أخلاقية سابقة على أهدافنا وروابطنا، فإننا مضطرون إلى اعتبار الحق ضابطاً للغايات الخاصة التي نسعى إليها، بحكم أسبقية الحق على الخير وأولية الأنا على غاياته.

بالنسبة إلى الليبرالية السياسية، لا يقوم عدم التناظر بين الحق والخير على تصور كَنْتي للشخص، بل على خاصية معينة تتميز بها المجتمعات الديمقراطية العصرية. يسمي رولز هذه الخاصية بـ «واقع الكثرة المعقولة»، على أساس أن «مجتمعاً ديمقراطياً عصرياً لا يتميز

(52) *Dred Scott v. Sandford*, 60 U. S (19 Howard) 393 (1857).

(*) مقابل The Fact of Reasonable Pluralism الذي يمكن أن نفهم معناه عند رولز بوصفه واقعاً يدل (في المجتمعات المنفتحة) على تعدّد مقبول في الآراء والمواقف (المتساوية من حيث القيمة) ومن ثمة في البدائل المتاحة.

بكثرة في المذاهب الدينية، الفلسفية، والأخلاقية الكلية فحسب، بل أيضاً بكثرة مذاهب كلية متعارضة لكنها معقولة، وليس هناك أي مذهب معين يتبناه المواطنون بصورة عامة دون غيره[53]. كما ليس هناك أي شيء يدل على زوال هذه الكثرة في المستقبل المنظور. إن عدم الاتفاق حول المسائل الأخلاقية والدينية ليس أمراً مؤقتاً، بل هو «النتيجة العادية المتمخضة عن ممارسة العقل البشري» في ظل مؤسسات حرة[54].

أما في ما يخص «واقع الكثرة المعقولة»، فإن المشكل يكمن في إيجاد مبادئ عدالة يمكن أن يتبناها مواطنون أحرار ومتساوون على الرغم من خلافاتهم الأخلاقية، الفلسفية والدينية. «ذلك هو المشكل المتعلق بالعدالة السياسية لا بالخير الأسمى»[55]، فمهما كانت المبادئ الناجمة عن هذه العدالة، فإن حل هذا المشكل يجب أن يعتمد على مبدأ أولية الحق على الخير، وإلا لن يستطيع أن يوفر لنا قاعدة للتعاون الاجتماعي بين أطراف ذات قناعات أخلاقية ودينية متعارضة لكنها معقولة.

وعليه، فإن أولية الحق، في الليبرالية السياسية، مصدرها «واقع الكثرة المعقولة» في ما يخص الخير. لكن هناك صعوبة تظهر هنا، لأنه حتى وإن كان صحيحاً أن هذا الواقع غير كاف لإثبات أولية الحق، إلا أن عدم التناظر بين الحق والخير له صلة بافتراض آخر. يقضي هذا الافتراض بأنه حتى وإن اختلفت آراؤنا في مجال الأخلاق والدين، فإننا لسنا مضطرين ـ أو لنقل إننا لسنا مضطرين بعد تأمل ـ إلى أن نختلف بشأن مفهوم العدالة، فلا يكفي الليبرالية السياسية إذاً

(53) Rawls, *Political Liberalism*, p. xvi.

(54) المصدر نفسه.

(55) المصدر نفسه، ص xxv.

أن تفترض أن إعمال العقل البشري سيفضي في ظروف من الحرية إلى خلافات حول الحياة الخيرة، بل عليها أن تبرهن أيضاً على أنه لن يفضي إلى خلافات حول العدالة. وعليه، «واقع الكثرة المعقولة» في مجال الأخلاق والدين لا يؤدي إلى عدم تناظر بين الحق والخير إلا عندما يكون مشفوعاً بافتراض عدم وجود هذا الواقع في حالة العدالة.

بناء على ما تقدّم، لا يتضح لنا ما إذا كان لهذا الافتراض الإضافي ما يبرره. يكفينا أن ننظر من حولنا لنرى كيف أن المجتمعات الديمقراطية العصرية تعج بالخلافات حول العدالة. للنظر مثلاً في المناقشات الجارية اليوم حول تلك القضايا، مثل: التمييز الإيجابي، توزع المداخيل والإنصاف في فرض الضرائب، الرعاية الطبية، الهجرة الوافدة، حقوق مشتهي المِثْل، التعبير الحر ضد التعبير القائم على الحقد، عقوبة الإعدام... وما إلى ذلك. أو لنتأمل في الاختلاف في التصويت وتنازع الآراء على مستوى المحاكم العليا [في الولايات] حول قضايا تهم الحرية الدينية، حرية التعبير، الحقوق الحافظة للحياة الخاصة، الحقوق المتصلة بالتصويت، حقوق المتهم... وما إلى ذلك من القضايا. ألا تبرز هذه التناقضات «واقع كثرة معقولة» حول العدالة؟ وإذا كان الأمر كذلك، ففي ماذا تختلف كثرة المواقف من العدالة في المجتمعات الديمقراطية العصرية عن كثرة المواقف حول الأخلاق والدين؟ هل هناك أي سبب يجعلنا نظن أن خلافاتنا حول العدالة ستزول يوماً ما في المستقل المنظور، حتى ولو بقيت خلافاتنا قائمة حول الأخلاق والدين؟

قد يردّ ليبرالي سياسي بالدعوة إلى التمييز بين نوعين من اختلاف الآراء حول العدالة: **النوع الأول** يتعلق بخلافات حول

مبادئ العدالة ذاتها، بينما يتعلق **النوع الثاني** بالكيفية التي يجب أن تُطبق بها هذه المبادئ. قد يبدو الكثير من خلافاتنا حول العدالة متصلة بالنوع الثاني، حيث إنه حتى وإن كنا متفقين بصورة عامة على أن حرية التعبير ـ مثلاً ـ تشكّل واحدة من الحريات والحقوق الأساسية، إلا أننا نختلف حول ما إذا كان من واجب هذه الحرية أن تحمي الألقاب العرقية، صور الخلاعة العنيفة، الإشهار التجاري، أو حتى عدم تحديد الإسهامات المالية في الحملات الانتخابية. هذه الخلافات، مهما كانت حدتها وعدم قابليتها للتسوية، تظل متساوقة مع اتفاقنا، على مستوى المبادئ، حول وجوب تضمّن المجتمع العادل حرية التعبير باعتبارها حقاً أساسياً.

أما خلافاتنا حول المسائل الأخلاقية والدينية، فقد تكون ـ بالعكس ـ أكثر أساسية. قد يقال إنها تعكس تصورات متعارضة للحياة الكريمة وليس خلافاً على كيفية تطبيق تصور ما لهذه الحياة الخيّرة يتطلب ـ أو من المفروض أن يتطلب بعد تأمل ـ اتفاقاً عريضاً بشأنه، فإذا كانت مجادلاتنا حول العدالة تخص تطبيق المبادئ التي نشترك فيها، أو من المفروض أن نشترك فيها بعد تأملٍ، فإن مجادلاتنا حول الأخلاق والدين هي أعمق، أعمق من مجرد إثبات عدم التناظر الموجود بين الحق والخير كما تتحدث عنه الليبرالية السياسية.

ومع ذلك، إلى أي مدى يمكن أن نثق في إمكانية إثبات هذا الفرق؟ هل حالات عدم اتفاقنا كلها تخص تطبيق مبادئ نشترك فيها ـ أو من المفروض أن نشترك فيها بعد تأمل ـ بدل المبادئ في حد ذاتها؟ وماذا عن مناقشاتنا المتعلقة بالعدالة التوزيعية؟ قد يبدو أن خلافاتنا، هنا، هي على مستوى المبادئ لا على مستوى تطبيق هذه المبادئ، إذ يرى البعض مثلاً ـ أسوة بمبدأ الفرق عند رولز ـ أن تلك الحالات العادلة من عدم المساواة هي وحدها الكفيلة بتحسين ظروف معيشة من هم أقل حظاً في المجتمع، فهم يعتقدون أن النظام

السياسي مثلاً يجب أن يضمن توفير بعض الاحتياجات الأساسية، مثل الدخل، التربية، الرعاية الطبية، السكن. . . وما شابه ذلك، كي يتمكن جميع المواطنين من ممارسة حرياتهم الأساسية ممارسة فعلية.

ومن ناحية أخرى، هناك من يرفض مبدأ الفرق، إذ يرى غلاة الليبرالية إنه من الممكن مثلاً أن يكون من الأحسن للناس أن يساعدوا من هم أقل حظاً منهم، غير أن ذلك يجب أن يبقى في حدود البر والإحسان، لا على أساس حق ما للغير يقع على عاتقهم. ينبغي على النظام السياسي ألا يستعمل الإكراه في إعادة توزيع الدخل والثروة، بل عليه أن يحترم حقوق الناس في استغلال مواهبهم كما يشاؤون والانتفاع بحسب ما يقتضيه اقتصاد السوق[56].

النقاش الدائر بين الليبراليين المعتدلين، مثل رولز، والليبراليين الغلاة، مثل نوزيك وميلتون فريدمان سمة غالبة في ذلك الجدل السياسي الذي تعرفه المجتمعات الديمقراطية العصرية. إنه نقاش يعكس الخلاف حول المبدأ الصحيح الواجب اعتماده في مسألة العدالة التوزيعية لا حول الكيفية التي يجب بها تطبيق مبدأ الفرق. غير أن ذلك لابد أن يدل على وجود «واقع كثرة معقولة»، سواء حول العدالة في المجتمعات الديمقراطية العصرية أو حول الأخلاق والدين. وإذا كان الحال كذلك، فإن عدم التناظر الذي ذكرناه بين الحق والخير سينتفي.

الليبرالية السياسية قادرة على الرد على هذا الاعتراض، غير أن ردها هذا لابد أن يكون بالتخلي، إلى حد ما، عن روح التسامح

(56) انظر: Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, [1974]); Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, With the Assistance of Rose D. Friedman ([Chicago]: University of Chicago Press, [1962]), and Friedrich Hayek, *The Constitution of Liberty* ([Chicago]: University of Chicago Press, [1960]).

التي تشير إليها. وقد يأتي الرد عند رولز بهذه الصيغة: حتى وإن كان هناك واقع كثرة حول العدالة التوزيعية، إلا أن ذلك لا يدل على واقع كثرة معقولة[57]، فعلى عكس الاختلافات المتصلة بالأخلاق والدين، الاختلافات التي تحصل حول صحة مبدأ الفرق غير معقولة. لذلك، النظريات الليبرالية المطلقة في العدالة التوزيعية لا يمكن تبنيها بعد تأمل. إن اختلافاتنا حول العدالة التوزيعية، عكس الاختلافات حول الأخلاق والدين، ليست النتيجة الطبيعية لإعمال العقل البشري في ظل ظروف من الحرية.

إن الزعم الذي يفيد بأن عدم اتفاقنا حول العدالة التوزيعية هو غير معقول، قد يبدو للوهلة الأولى تعسفياً، بل وقاسياً لا يتفق مع وعد الليبرالية السياسية بتطبيق «مبدأ التسامح على الفلسفة نفسها»[58]. كما أنه يتعارض مع ما يظهر عند رولز من سماحة حيال الفروق الأخلاقية والدينية. إن هذه الفروق ـ كما يقول رولز في كل مرة ـ عادية، بل قد تكون سمة مرغوباً فيها في الحياة العصرية، وتعبيراً عن التنوع البشري الذي لا يمكن أن يلغيه إلا نظام حكم مستبد[59]. عندما يتعلق الأمر بالقيم الأخلاقية الكلية، «علينا ألا نتوقع توصل الأشخاص إلى الخلاصة نفسها، وذلك مهما بلغ الضمير والعقل عندهم من قوة»[60]. ولما كان إعمال العقل البشري مفضياً إلى الكثرة

---

(57) حتى وإن كان رولز لا يعبر عن هذه الفكرة صراحة، إلا أنها تبقى ضرورية كي يكون هناك معنى لـ «واقع كثرة معقولة» والدور الذي يؤديه هذا الواقع في إسناد أولية الحق على الخير. يشير رولز إلى أن الخلافات المعقولة قد تنجم عن طبيعة السياسات الكفيلة بالاستجابة لمبدأ الفرق. غير أنه يضيف أن «هذا الاختلاف هو ليس حول ما هي المبادئ الصحيحة، بل هو فقط اختلاف في صعوبة معرفة مدى تحقيق هذه المبادئ»، انظر: Rawls, *Political Liberalism*, pp. 229-230.

(58) المصدر نفسه، ص 10.

(59) المصدر نفسه، ص 304.

(60) المصدر نفسه، ص 58.

في المذاهب الأخلاقية والدينية المعقولة، فإنه «من غير المعقول، بل من الخطير، أن نسعى لاستعمال سلطة النظام السياسي في تأديب من يختلفون معنا في الرأي أو معاقبتهم»[61]. غير أن روح التسامح هذه، التي نجدها عند رولز، لا تمتد إلى اختلافاتنا حول العدالة، مادام وقوعها بين ليبراليين غلاة وأنصار مبدأ الفرق مثلاً، لا يعكس كثرة معقولة في رأيه، أي ليس هناك ما يمنع في هذه الحالة من استعمال سلطة النظام السياسي في تطبيق مبدأ الفرق.

وعلى الرغم مما قد يبدو للوهلة الأولى من تعصب في الفكرة القائلة إن نظريات العدالة التوزيعية غير المتفقة مع مبدأ الفرق هي نظريات غير معقولة، أو إن النظريات الليبرالية للعدالة قد لا تصمد أمام التأمل اللازم، إلا أنها (أي هذه الفكرة) ليست ادعاء اعتباطياً. وبالعكس، يقترح رولز علينا في كتابه **نظرية في العدالة**، طائفة من الحجج القوية المؤيدة لمبدأ الفرق والمعارضة للتصورات الليبرالية، حيث يرى أن توزع المواهب والحيازات التي تسمح للبعض بالحصول على أكثر والبعض الآخر على أقل في اقتصاد السوق، إنما يندرج في حكم الاعتباط من وجهة نظر الأخلاق. الأمر نفسه ينطبق على ما تصادف لاقتصاد السوق هذا، في فترة ما، المجازاة عليه لما قد يكون لديك أو لدي من مواهب غزيرة. قد لا يجد الليبراليون حرجاً في عدم قيام توزيع الحصص على مكانة الفرد الاجتماعية أو ظروف نشأته (مثلما هو الحال في المجتمعات الأرستقراطية أو الطائفية)، غير أن توزع المواهب الطبيعية ليس أقل اعتباطاً. لذلك، فإن تلك الحرية التي يشير إليها الليبراليون لا يمكن ممارستها بشكل فعلي إلا إذا كانت تضمن تلبية حاجات الناس الاجتماعية والاقتصادية الأساسية، فإذا تداول الناس حول العدالة التوزيعية من دون الرجوع

(61) المصدر نفسه، ص 138.

إلى مصالحهم الخاصة، أو من دون معرفة مسبقة لمواهبهم والقيم التي يمنحها اقتصاد السوق لهذه المواهب، فمن المفروض أن يتفقوا على أن التوزع الطبيعي لهذه المواهب ينبغي ألا يكون القاعدة التي يقوم عليها توزيع الحصص... وهلم جرّاً[62].

لا أريد هنا أن أكرر ما جاء به رولز من حجج بخصوص مبدأ الفرق، وإنما أريد، فقط، التذكير ببعض من منطلقاته. عندما يعتبر رولز التبرير عملية تكيف متبادل بين مبادئ العدالة وأحكام متروية تهدف إلى تحقيق «توازن انعكاسي»[63]، فإنه يحاول أن يبين أن مبدأ العدالة أكثر معقولية من البديل الذي يقترحه الليبراليون الغلاة، فإذا كانت حججه مقنعة ـ وأظنها كذلك ـ ويتقبلها المواطنون في مجتمع ديمقراطي، فإن المبادئ المتمخضة عنها ستكون متجسدة في السياسات العامة وفي القوانين. لا شك في أن الخلافات بينهم تظل قائمة ولن يبقى الليبراليون الغلاة صامتين أو ينسحبون من الساحة تماماً، إلا أن خلافاتهم هذه ليست في حاجة إلى أن تُعتبر «واقع كثرة معقولة» يجب على النظام السياسي التزام الحياد إزاءه.

غير أن ذلك سيقودنا إلى طرح سؤال متصل بجوهر ادعاء الليبرالية السياسية لأولية الحق على الخير: فإذا كانت الحجة الأخلاقية أو التأمل من النوع الذي يقترحهما علينا رولز يمكّناننا من أن نخلص ـ على الرغم من مواصلة التضارب في الآراء ـ إلى أن بعض المبادئ للعدالة هي معقولة أكثر من غيرها، فما الذي يضمن عدم إمكانية وجود تأمل من هذا القبيل في حالة الجدل الأخلاقي

(62) المصدر نفسه، انظر على وجه الخصوص: ص 72-75؛ 100-107، 136-142، و310-315.

(63) المصدر نفسه، ص 20-22؛ 48-52؛ 120، و577-587.

والديني؟ فإذا كنا قادرين على التفكير في مبادئ خلافية في سياق العدالة التوزيعية من خلال البحث عن توازن انعكاسي، فلماذا لا نكون قادرين على التأمل بالطريقة نفسها في تصوراتنا للخير؟ فإذا استطعنا أن نبين أن بعض تصورات الخير معقولة أكثر من غيرها، فإن تواصل الخلاف لن يدل بالضرورة على «واقع كثرة معقولة» يجب على النظام السياسي أن يبقى محايداً إزاءه.

فلننظر مثلاً في الجدل الدائر في ثقافتنا العمومية حول وضع مشتهي المِثْل من الناحية الأخلاقية، وهو جدل له صلة بالمذاهب الأخلاقية والدينية الكلية. يرى البعض أن اشتهاء المِثْل إثم، أو غير مقبول أخلاقياً على الأقل، بينما يرى البعض الآخر أنه جائز من الناحية الأخلاقية، بل قد يكون تعبيراً عن خير بشري مهمّ في بعض الأحيان. بالنسبة إلى الليبرالية السياسية، لا ينبغي لأي من هذين الموقفين أن يكون له دور في المناقشات العمومية حول العدالة أو الحقوق، كما أن النظام السياسي مُطالب هنا بالتزام الحياد إزاءهما، ذلك يعني أن هؤلاء الذين يمقتون اشتهاء المِثْل ليس لهم الحق في السعي لإجبار القانون على تجسيد رأيهم، مثلما ليس للمؤيدين لحقوق هذه الفئة في إقامة حججهم على فكرة أن اشتهاء المِثْل جائز من الناحية الأخلاقية. بالنسبة إلى الليبرالية السياسية، كل من هذين الفريقين يقيم الحق خطأً على تصور معين للخير، مما يجعل كل منهما غير محترم لـ «واقع كثرة معقولة» في مجال الأخلاق الكلية.

ومع ذلك، هل تعدّ الخلافات التي يشهدها مجتمعنا بخصوص الوضع الأخلاقي لاشتهاء المِثْل تعبيراً عن «واقع كثرة معقولة» مثل خلافاتنا حول العدالة التوزيعية؟ حسب الليبرالية السياسية، لا يشكّل اعتراض الليبراليين الغلاة على مبدأ الفرق «واقع كثرة معتدلة» يتطلب حياد النظام السياسي فيها، مادام هناك من الأسباب ما يجعلنا

نخلص، بعد تأمل، إلى أن الحجج التي يقوم عليها هذا المبدأ هي حجج مقنعة أكثر من تلك الحجج التي يلجأ إليها أنصار الليبرالية المطلقة. لكن هل معنى ذلك أننا نخلص، بنفس الثقة أو أكثر وبعد تأملٍ، إلى أن الحجج المؤيدة لجواز اشتهاء المِثْل هي أكثر إقناعاً، من الناحية الأخلاقية، من الحجج المضادة؟ لعل بحثنا عن توازن انعكاسي بين مبادئ وأحكام متروية، يستدعي من تأملنا تقييم تلك الأسباب التي يقدمها القائلون بدونية المشتهين للمِثْل مقارنة بالمشتهين للمغاير.

لعل الذين يقولون بعدم جواز اشتهاء المثل، من الناحية الأخلاقية، ينطلقون، مثلاً، من أن هذا النزوع لا يلبي مطلب التناسل الذي هو أسمى غاية في العلاقات الجنسية عند البشر[64]. يمكن الرد على ذلك أن الكثير من العلاقات الجنسية المشتهية للمغاير لا تقع من أجل غاية التناسل، مثل تلك الممارسات الجنسية التي يتم فيها استعمال الوسائل المانعة للحمل، أو وقوع هذه العلاقات بين زوج أحدهما عاقر، أو بين شخصين تجاوزا سن الإنجاب. معنى ذلك أن خير التكاثر، مهما بلغ من الأهمية، ليس ضرورياً في الحكم على العلاقات الجنسية البشرية من حيث قيمتها الأخلاقية، إذ قد تكمن هذه القيمة في ما تقوم عليه تلك العلاقات من حب وشعور بالمسؤولية، وهذا ما هو متاح في العلاقات

---

(64) في هذه الفقرة، استعمل بعضاً من الحجج المؤيدة لأخلاقية اشتهاء المثل والحجج المعارضة لها المأخوذة من: Stephen Macedo, «The New Natural Lawyers,» *Harvard Crimson* (29 Oct. 1993); Harvey C. Mansfield, «Saving Liberalism from Liberals,» *Harvard Crimson* (8 Nov. 1993), and John Finnis and Martha Nussbaum, «Is Homosexuality Wrong? A Philosophical Exchange,» *New Republic*, vol. 209 (1993), pp. 12-13.

الجنسية بين المثليين كما بين المتغايرين. صحيح، قد يرد المعترضون على ذلك أن مشتهي المِثْل لا يكونون غالباً أوفياء في علاقاتهم الجنسية، ومن ثمة أعجز من أن يلبّوا مطلب الحب والمسؤولية. قد يتمثل الرد على هذا الزعم انطلاقاً من الواقع، أو في كون الاختلاط ليس حجة ضد القيمة الأخلاقية لاشتهاء المِثْل في حد ذاته بل ضد بعض الحالات منه فقط[65]. إن مشتهي المغاير هم كذلك يتعاطون الاختلاط وممارسات أخرى منافية للخير الذي يكسب العلاقات الجنسية قيمتها الأخلاقية، ومع ذلك لا نمقت اشتهاء المغاير من حيث هو كذلك، وهلم جرّاً.

ما أريده، هنا، ليس عرض الحجج المؤيدة لجواز اشتهاء المِثْل أخلاقياً بل أريد أن أقترح الطريقة التي يمكن أن تأتي بها هذه الحجج فقط. وكما هو الحال في حجج رولز بشأن مبدأ الفرق، يمكن أن تُعتمد هذه الطريقة من أجل إيجاد توازن انعكاسي بين مبادئنا وأحكامنا المتروية، محاولين تكييف كل منهما مع الأخرى، فكون الحجج المؤيدة لأخلاقية اشتهاء المِثْل، خلافاً للحجج المتصلة بمبدأ الفرق، تخوض في المزاعم المتعلقة بغايات البشر وتصوراتهم للخير، لا يعني أن استعمال نفس الطريقة في التفكير الأخلاقي غير ممكن. بطبيعة الحال، من المستبعد أن تفضي هذه الطريقة إلى إجابات نهائية لا جدال فيها حول مسائل أخلاقية ودينية خلافية، لكن

---

(65) يمكن أن تكون هناك طريقة أخرى في الرد تنطلق من الدفاع عن الاختلاط وإنكار صحة اعتبار الخير المتصل بالحب والمسؤولية ضرورياً للقيمة الأخلاقية للعلاقات الجنسية. حسب وجهة النظر هذه، الحجج التي أقترحها مخطئة، لأنها تريد الدفاع عن المشروعية الأخلاقية لاشتهاء المِثْل مقارنة باشتهاء المغاير، انظر: Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1993), pp. 186-195.

مثل هذا التفكير لا يفضي، كما يعترف رولز نفسه، إلى إجابات قطعية في ما يخص العدالة أيضاً، بحيث ما نحن في حاجة إليه هو فكرة أكثر تواضعاً في التبرير. لذلك يقول رولز في معرض حديثه عن العدالة: «لا يقع في الفلسفة عادة البتُّ في المسائل الجوهرية الأساسية بصفة قطعية»، مضيفاً: «ما يبدو بديهياً للبعض قد لا يبدو كذلك للبعض الآخر. إن الطريقة الواجب اعتمادها في تسوية الاختلاف هي الاهتداء، بعد التأمل اللازم، إلى معرفة أي موقف من المواقف قادر، بعد صقله، على تزويدنا بأكثر التصورات تماسكاً وإقناعاً»[66]. نفس الشيء يمكن قوله في ما يخص القيم الأخلاقية الكلية.

إذا كان من الممكن التأمل في الخير والحق معاً، فإن زعم الليبرالية السياسية للاتناظر بين الحق والخير يصبح باطلاً لأنه قائم على افتراض يفيد بأن خلافاتنا الأخلاقية والدينية تعكس «واقع كثرة معقولة»، عكس خلافاتنا حول العدالة. ما يسمح لرولز بالقول إن خلافاتنا بشأن العدالة التوزيعية لا ترقى إلى مستوى «واقع كثرة معقولة» هو قوة الحجج التي يطرحها تأييداً لمبدأ الفرق واعتراضاً على الليبرالية المطلقة. غير أن الكلام نفسه يمكن أن يقال بشان خلافات أخرى، بما في ذلك - حسب ما يبدو - بعض الخلافات الأخلاقية والدينية، فالثقافة العمومية المعروفة في المجتمعات الديمقراطية العصرية تتضمن سجالات حول العدالة، وكذا حول مسائل متصلة بأخلاق كلية. وإذا استطاع النظام السياسي فرض عدالة سياساته التوزيعية حتى وإن عارضها غلاة الليبرالية، فما الذي يمنعه مثلاً من فرض المشروعية الأخلاقية

(66) Rawls, *Political Liberalism*, p. 53.

لاشتهاء المِثْل، قانوناً، حتى وإن عارضها هؤلاء الذين يعتبرون هذا النزوع إثماً[67]؟ فهل يُعدّ اعتراض ميلتون فريدمان على العدالة التوزيعية «كثرة معقولة» أضعف من اعتراض بات روبرتسون (Pat Robertson) على حقوق مشتهي المِثْل؟

وسواء تعلق الأمر بالأخلاق أو بالعدالة، مجرد عدم الاتفاق ليس دليلاً على وجود «كثرة معقولة» تستدعي حياد النظام السياسي، فمن الناحية المبدئية، ليس هناك ما يمنعنا في أي حالة من أن نخلص، بعد التروي المطلوب، إلى أن بعض المذاهب الأخلاقية والدينية هي أكثر استساغة من غيرها. في مثل هذه الحالات، لا نتوقع زوال كل الاختلافات في الرأي ولا نستبعد إمكانية مراجعة الموقف بعد تداول آخر في المستقبل، ولكن يستحيل علينا القول بإمكانية الاستغناء عن المُثل الأخلاقية والدينية في مداولاتنا حول مسألة العدالة والحقوق.

في ما يخص حدود العقل العمومي الليبرالي، إمكانية الوصول إلى اتفاق حول أي قضية أخلاقية أو دينية خلافية هي أمر لا يمكن أن نعرفه إلا بعد السعي له. لذلك لا نستطيع أن نقول، مسبقاً إن الخلافات حول أخلاق كلية تعكس «واقع كثرة معقولة»، وإن الخلافات حول العدالة ليست كذلك. معرفة ما إذا كان جدل أخلاقي أو سياسي ما انعكاساً لتصورات ـ معقولة لكنها متعارضة ـ للخير أو ما إذا كانت تسوية هذا الجدل غير ممكنة إلا بعد تأمل وتداول هي

---

(67) من الممكن الدفاع عن بعض من حقوق مشتهي المِثْل باستعمال حجج لا هي تضفي على هذا النزوع طابعاً أخلاقياً ولا هي تنكره عليه. ما يهم هنا هو معرفة ما إذا كان من حق النظام السياسي تبني قوانين أو سياسات (الزواج المثلي مثلاً) على أساس حجج مؤيدة للمشروعية الأخلاقية لاشتهاء المِثْل.

معرفة لا يمكن أن تحصل لنا إلا بعد هذا التأمل والتداول. غير أن ذلك يطرح صعوبة أخرى في سياق الليبرالية السياسية لأن الحياة السياسية التي تصفها هذه الليبرالية لا تترك إلا حيزاً ضيقاً لذلك النوع من المداولات العمومية الضروري لاختبار مدى مقبولية الأخلاق الكلية المتعارضة، بمعنى إقناع غيرنا بفضل مُثلنا الأخلاقية والاقتناع بفضل مُثله الأخلاقية.

حتى وإن كانت الليبرالية تدّعي الحق في حرية التعبير، إلا أنها تقيِّد بصورة صارمة الحجج التي هي إسهامات مشروعة في النقاش السياسي، لاسيما ما اتصل منها بالجوانب الأساسية في الدستور والعدالة[68]. هذا التقييد يعكس أولية الحق على الخير عندها، حيث لا تكتفي فيه بمطالبة النظام السياسي بعدم تبني هذا التصور أو ذاك في ما يخص الخير، بل لا تسمح للمواطنين أيضاً بإدراج قناعاتهم الأخلاقية والدينية الكلية في الخطاب السياسي، على الأقل عندما يكون النقاش حول مسائل تتصل بالعدالة والحقوق[69]. يؤكد رولز أن هذا التحديد مطلوب بحكم «مَثل العقل العمومي». حسب هذا المثل، ينبغي على العقل العمومي إلاّ يقوم إلا على تلك «القيم السياسية» التي يكون من المعقول توقع قبولها من طرف جميع المواطنين. ولما كان المواطنون في المجتمعات الديمقراطية العصرية لا يشتركون في تصوّرات أخلاقية ودينية كلية، فإنه ينبغي على العقل العمومي ألا يحيل عليها.

---

(68) يقول رولز إن حدود العقل العمومي تنطبق على جميع المناقشات التي تعني الجوانب الأساسية في الدستور والعدالة. وكما هو الحال في المسائل السياسية الأخرى، «عادة ما يكون من المرغوب فيه جداً تسوية القضايا السياسية عبر الإشارة إلى قيم العقل العمومي. ومع ذلك، قد لا يكون الحال بهذه الصورة دائماً».

(69) المصدر نفسه، ص 10، 15، 215، 224، و254.

يرى رولز أن الحدود المفروضة على العقل العمومي لا تنطبق على مداولاتنا الشخصية حول المسائل السياسية أو على المناقشات التي يمكن أن نخوض فيها بوصفنا أعضاء في جمعيات، مثل الكنائس والجامعات، حيث قد تؤدي «الاعتبارات الأخلاقية، الفلسفية والدينية» دوراً مناسباً.

> غير أن مَثل العقل العمومي له فعلاً أهميةٌ لدى المواطنين عندما يخوضون في سجالات سياسية على مستوى الساحة العمومية، ومن ثمة في أوساط المنتمين إلى أحزاب سياسية أو مرشحين في حملاتهم الانتخابية ومناصريهم. كما له أهميته أيضاً بالنسبة إلى الطريقة التي يصوت بها الناخبون كلما تعلق الأمر بمسائل جوهرية ذات صلة بالدستور أو بالعدالة. وكما نلحظ، فإن مثل العقل العمومي لا يسود فقط في الخطاب السياسي بمناسبة الحملات الانتخابية كلما تعلق الأمر بقضايا جوهرية، بل أيضاً في الطريقة التي يصوت بها الناخبون حول هذه القضايا[70].

لكن، كيف يمكننا أن نعرف ما إذا كانت حججنا السياسية متفقة مع متطلبات العقل العمومي، خالية من الاعتماد على أي قناعات أخلاقية أو دينية ما؟ في هذا الصدد، يزودنا رولز بوسيلة جديدة لاختبار ذلك حيث يقول: «للتأكد من أننا نعتمد ما يمليه العقل العمومي، يمكننا أن نطرح هذا السؤال: ترى، ماذا سيكون رد فعلنا لو جاءت حجتنا في صورة رأي صادر عن محكمة عليا؟»[71] لأن اعتماد مواطنين، في خطابهم السياسي حول قضايا أساسية، على مُثل أخلاقية ودينية ليست أكثر مشروعة من رؤية القاضي معتقداته الأخلاقيةَ والدينية في الدستور.

الطابع المقيد في فكرة العقل العمومي هذه يمكن رؤيته من

(70) المصدر نفسه، ص 215.

(71) المصدر نفسه، ص 254.

خلال نوع الحجج السياسية التي يستبعدها هذا العقل. في النقاش الدائر حول الإجهاض، لا تقر الليبرالية السياسية للذين يعتقدون أن الجنين شخص منذ اللحظة الأولى من الحمل (أي أن الإجهاض قتل) بحقهم في البحث عن إقناع مواطنيهم برأيهم في نقاش سياسي مفتوح، ولا في التصويت على قانون يقيد اللجوء إلى الإجهاض على أساس هذه القناعة الأخلاقية أو الدينية. وحتى وإن كان بوسع الملتزمين تعاليم الكنيسة الكاثوليكية حول الإجهاض مناقشة هذه المسألة على أسس دينية داخل كنيستهم، إلا أنهم لا يستطيعون ذلك في حملة انتخابية أو أمام نواب البرلمان في الولايات أو بقاعة مجلس الشيوخ. كما أن المعارضين لهذه التعاليم ليس في وسعهم الدفاع عن مواقفهم بساحة عمومية. ولذلك، ومهما كان مذهب أتباع الكنيسة وجيهاً في ما يخص مسألة الإجهاض، فإنه من الواضح أنه غير قابل لمناقشته في الساحة العمومية بمفهوم الليبرالية السياسية.

الطابع المقيد في العقل العمومي الليبرالي يمكن رؤيته أيضاً في النقاش المتعلق بحقوق مشتهي المِثْل. قد تبدو لنا الحجج المطروحة، في هذا السياق، على أنها في صالح التسامح، مادام ليس للذين يعتبرون هذا النزوع مخالفاً للأخلاق (أي غير جدير بتلك الحقوق الخاصة الممنوحة لمشتهي المغاير) الحق في التعبير عن آرائهم في النقاش العمومي، كما ليس لهم الحق في الاعتماد على معتقداتهم في التصويت ضد قوانين تحمي مشتهي المِثْل من التمييز. حجة ذلك أن هذه المعتقدات تعكس قناعات أخلاقية ودينية كلية، وبالتالي لا تخول أصحابها الحق في المشاركة في النقاش السياسي حول مسائل متصلة بالعدالة.

غير أن متطلبات العقل العمومي تضع، هي أيضاً، حدوداً للحجج التي قد تُعرض في تأييد حقوق مشتهي المِثْل، وبالتالي تقيد

سلسلة الأسباب التي يمكن ذكرها باسم التسامح. الذين يعارضون القوانين المضادة للواط، من قبيل قضية باورز (Bowers) ضد هاردويك (Hardwick)[72]، لا يمكنهم القول إن الأحكام الأخلاقية المتضمنة في هذه القوانين خاطئة، بل القول فقط إن القوانين تكون خاطئة عندما تتضمن أحكاماً أخلاقية أصلاً[73]. لا يستطيع مناصرو حقوق مشتهي المِثْل الاعتراض على الحكم الذي تستند إليه القوانين المضادة للواط، أو يحاولون من خلال النقاش السياسي العلني إقناع مواطنيهم أن هذا النزوع مقبول من الناحية الأخلاقية، لأن ذلك سينتهك مبادئ العقل العمومي الليبرالي.

يتجلى الطابع المقيد في العقل العمومي الليبرالي أيضاً، في الحجج المقدَّمة من طرف أنصار إلغاء مؤسسة الرق في أميركا أثناء الثلاثينيات والأربعينيات من القرن التاسع عشر، كما رأينا. لقد كانت حركة هؤلاء، المندرجة في سياق البروتستانتية الإنجيلية، تدعو إلى عتق العبيد فوراً، انطلاقاً من أن الرق إثم بغيض[74]. وكما هي حجة بعض الكاثوليكيين اليوم ضد الحق في الإجهاض، كذلك قامت حجة مناهضي الرق آنذاك على مذهب أخلاقي وديني كلي صريح.

---

(72) القضية المعروفة بـ Bowers vs. Hardwick المسجلة تحت رقم U. S. 186 478 (1986).

(73) انظر: Michael J. Sandel, «Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality,» *California Law Review*, vol. 77 (1989), pp. 521-538.

(74) انظر كلاً من: James M. McPherson, *Battle Cry of Freedom: The Civil War Era* (New York: Oxford University Press, 1988); Eric Foner, *Politics and Ideology in the Age of the Civil War* (New York: Oxford University Press, 1980), and Aileen S. Kraditor, *Means and Ends in American Abolitionism* ([n. p.]: [n. pb.], 1967).

في مقطع محيّر من كتابه **الليبرالية السياسية**، نجد رولز يتناول قضية مناهضي مؤسسة الرق، مدعياً أنه على الرغم من أن حججهم قامت على اعتبارات دينية، إلا أنها لم تأت متعارضة مع مَثل العقل العمومي الليبرالي. يقول إنه عندما لا يكون هناك مجتمع ما محكم التنظيم، فقد يصير من الضروري اللجوء إلى أخلاق كلية من أجل التشجيع على ظهور مجتمع لا تقوم فيه المناقشات العمومية إلا على «قيم سياسية» فقط[75]. حسب رأيه، الحجج الدينية التي استعملها المناهضون للرق يمكن تبريرها على أنها كانت تعمل في اتجاه تسريع قدوم ذلك اليوم الذي لا يصير فيه للحجج الدينية أي دور مشروع في المناقشات العمومية. ثم يضيف موضحاً أن المناهضين لمؤسسة الرق «لم يعارضوا مَثل العقل العمومي شريطة أن يكونوا قد انتبهوا (أو من المفروض أنهم انتبهوا، أو لا شك أنهم انتبهوا) إلى أن الحجج الكلية التي استندوا إليها كانت ضرورية لإعطاء دفع قوي للتصور السياسي المنتظر تحقيقه لاحقاً»[76].

إنه لمن الصعب حقيقةً، معرفةُ ما يمكن فعله بمثل هذا التفسير. ليس هناك ما يدعو إلى افتراض أن من كانوا يعارضون ممارسة الرق إنما فعلوا ذلك على أساس سياسي عَلماني بحيث لم يستعملوا الحجج الدينية إلا من أجل كسب التأييد الشعبي. ولا أظن أن رولز يقصد ذلك، كما ليس هناك ما يسمح بافتراض أن هؤلاء إنما كانوا يسعون، من خلال نشاطهم السياسي، لتهيئة شروط ظهور نقاش عمومي عَلماني. وليس هناك كذلك ما يدعو اليوم إلى تخيل أن هؤلاء المناهضين للرق كانوا سيشعرون بالفخر نتيجة إسهامهم - بحجج دينية - في قدوم مجتمع لا يتيح مجالاً لتوظيف مثل هذه

(75) Rawls, *Political Liberalism*, p. 251 n.

(76) المصدر نفسه، ص 251.

الحجج في النقاش العمومي. بل ربما كان العكس هو الصحيح، إذ لعل هؤلاء أرادوا، من خلال اعتمادهم على حجج دينية، تشجيع المجتمع الأميركي على النظر إلى القضايا السياسية الأخرى من منظور أخلاقي وديني. على أي حال، من المعقول أن نفترض أن المناهضين لممارسة الرق آنذاك كانوا يقصدون ما يقولون، على أساس أن هذه الممارسة شر، لأنها منافية لما أمر الله به، وأنها إثم بغيض، لذلك وجب وضع حد لها، فلو طرحنا جانباً بعض الافتراضات الغريبة، يصير من الصعب تأويل حجج هؤلاء على أنها كانت متفقة مع أولية الحق على الخير، أو مَثل العقل العمومي الذي تتحدث عنه الليبرالية السياسية.

إن إثارتنا لهذه القضايا المتصلة بالإجهاض، حقوق مشتهي المِثْل، وإلغاء مؤسسة الرق، تشير إلى القيود الصارمة التي يمكن للعقل العمومي الليبرالي أن يفرضها على النقاش العمومي. يعتبر رولز هذه القيود أساسية للحفاظ على مجتمع عادل يكون أفراده محكومين بمبادئ من المعقول أن يُتوقَّع منهم تبنيها على الرغم من خلافاتهم حول القيم الأخلاقية الكلية. وعلى الرغم من أن العقل العمومي يشترط من المواطنين تقرير القضايا السياسية الأساسية من دون الرجوع إلى «الحقيقة الكلية كما يرونها»[77]، إلا أن التضييق فيه بهذا الشكل يجد ما يبرّره في القيم السياسية ـ كحسن المعاملة والاحترام المتبادل ـ التي يفضي إليها. «إن القيم السياسية التي يطبقها نظام سياسي دستوري محكم التنظيم لهي قيم عظيمة يتعذّر التخلي عنها بسهولة، كما أن المُثل التي تعبّر عنها هذه القيم لا تقبل الاستغناء عنها بخفة»[78]، في هذا السياق، نجد رولز يشبّه تأييده لفرض قيود

(77) المصدر نفسه، ص 216.

(78) المصدر نفسه، ص 218.

على العقل العمومي بالقيود المفروضة في حالة الأدلة المقدّمة في مجال القضايا الجنائية. في هذه القضايا أيضاً، من المتفق عليه ألا يقع الرجوع إلى الحقيقة الكلية كما قد نراها (من بين ذلك اللجوء إلى أدلة تم الحصول عليها بطريقة غير قانونية) من أجل خدمة خير آخر[79].

هذا التشبيه بين العقل العمومي الليبرالي والقواعد المقيدة في تقديم الأدلة في مجال القضايا الجنائية، يحمل مغزى خاصاً، فكما هو معلوم، ينطوي طرح الحقيقة الكلية التي نعرفها جانباً على تكاليف أخلاقية وسياسية، في مجال المحاكمات الجنائية كما في مجال العقل العمومي. لذلك، يبقى استعدادنا لتحمل هذه التكاليف مرهوناً بقيمتها، قياساً بالخير الذي تفضي إليه وبمدى توفر وسائل أخرى لتحقيق هذا الخير نفسه. إن تقديرنا لقيمة القواعد المقيدة في تقديم الأدلة الجنائية، مثلاً، يتطلب منا التساؤل عن عدد المجرمين الذين سيُخلى سبيلهم نتيجة هذا التقييد وما إذا كانت هناك قواعد أقل تقييداً ستؤدي إلى الحكم جوراً على أبرياء متهمين بارتكاب جريمة، أو تؤدي إلى سوء تطبيق القوانين وانتهاك مُثل مهمة، مثل احترام حياة الناس الخاصة والعلاقات الحميمة بين الزوجين، وما إلى ذلك. وهكذا نتوصل إلى قواعد في تقديم الأدلة من خلال قياس قيمة إصدار الحكم الجنائي في ظل الحقيقة الكلية بمدى قيمة المُثل التي قد تتم التضحية بها لو كانت جميع طرق تقديم الأدلة مقبولة.

كذلك، في تقديرنا لقيمة القواعد المقيدة في حالة العقل العمومي، نحن في حاجة إلى تحديد تكلفتها الأخلاقية والسياسية،

(79) المصدر نفسه، ص 218-219.

مقارنة بالقيم السياسية التي يقال إن هذه القواعد هي التي تفضي إليها. علينا أن نتساءل أيضاً عما إذا كانت هذه القيم السياسية - كالتسامح، حسن المعاملة والاحترام المتبادل - قابلة للتحقيق في ظل قواعد أقل تقييداً في العقل العمومي، فحتى وإن كانت الليبرالية السياسية ترفض قياس القيم السياسية التي تتبناها بقيم منافسة منبثقة من صلب الأخلاق الكلية، إلا أن الدعوة إلى فرض قيود في العقل العمومي لابد أن تفترض قياساً ما من هذا القبيل.

يمكن حصر التكاليف الناجمة عن العقل العمومي الليبرالي في نوعين: **تكاليف أخلاقية** بالمعنى الدقيق للكلمة، و**تكاليف سياسية. النوع الأول** متصل بمدى الصحة والأهمية التي نمنحهما للمذاهب الأخلاقية والدينية التي يطالبنا العقل العمومي الليبرالي بطرحها جانباً كلما تعلق الأمر بالبت في مسائل متصلة بالعدالة. إن هذه التكاليف لابد أن تكون مختلفة من حالة إلى أخرى، لتبلغ أعلى مستوى من الحدة في حالة وجود تصور سياسي للعدالة يقضي بالتسامح مع خطأ أخلاقي جسيم، مثل دفاع دوغلاس عن ممارسة الرق بحجة السيادة الشعبية. كما أن الكلفة الناجمة عن وضع القيم الأخلاقية والدينية، في قضية الإجهاض بين قوسين، ستكون مرتفعة في حالة ما إذا كان المذهب الكاثوليكي على حق، وإلا لكانت أقل بكثير. معنى ذلك أنه حتى تلك الحالة التي يكتسي فيها التسامح أهمية أخلاقية ودينية على الحجة المؤيدة له، في ما يخص ممارسة معينة، يجب أن تأخذ بعين الاعتبار بعض المكانة الأخلاقية لهذه الممارسة، إضافة إلى الخير الناجم عن تفادي النزاع الاجتماعي لترك الناس يقررون لأنفسهم، وما إلى ذلك.

هذه الطريقة في تناول الكلفة الأخلاقية في العقل العمومي الليبرالي يقال إنها تتعارض مع الليبرالية السياسية نفسها. وعلى الرغم

من أن رولز يظل يردد أن تصوراً سياسياً ما للعدالة هو تعبير عن قيم من المفروض أن ترجح أي قيم أخرى تنازعها[80]، إلا أنه يلح أيضاً على أن ذلك لا علاقة له بمقارنة فعلية للقيم السياسية بالقيم الأخلاقية والدينية التي تحل محلها، إذ يقول:

> لسنا في حاجة إلى النظر في مزاعم العدالة السياسية بمقارنتها بمزاعم هذه النظرية الكلية أو تلك. كما أننا لسنا في حاجة إلى القول إن القيم السياسية هي أهم ـ جوهرياً ـ من القيم الأخرى، وإن هذا هو السبب الذي يجعلها تسود عليها. إن الحاجة إلى قول ذلك هي، بالضبط، ما نريد تفاديه[81].

لكن بما أن الليبرالية السياسية تسمح بإمكانية صحة المذاهب الأخلاقية والدينية الكلية، فمثل هذه المقارنة لا يمكن تفاديها بصفة معقولة.

أما النوع الثاني من التكاليف الناجمة عن العقل العمومي، فهي تكاليف سياسية محدّدة صارت تتجلى أكثر فأكثر في سياسات تلك البلدان التي يقترب خطابها العمومي أكثر من مَثل العقل العمومي الذي تتحدث عنه الليبرالية السياسية، لاسيما في بلد مثل الولايات المتحدة الأميركية، فما عدا بعض الاستثناءات الملحوظة ـ مثل حركة الحقوق المدنية، فإن الخطاب السياسي الأميركي صار، في العقود الأخيرة، يعكس الإصرار على حياد الدولة في القضايا الأخلاقية والدينية، معتبراً المسائل الأساسية في السياسة العامة أمراً تجب مناقشته وتقريره من دون الرجوع إلى أي تصور معين للخير[82].

---

(80) المصدر نفسه، ص 138، 146، 156، و218.

(81) المصدر نفسه، ص 157.

(82) للاطلاع على هذه المسألة بشيء من التفصيل، انظر: Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1996).

لكن السياسة الديمقراطية لا يمكنها ـ بالنظر إلى الحياة العمومية ـ الاكتفاء فترة طويلة، بصورة مجردة ومحتشمة، منفصلة عن الأغراض الأخلاقية، مثلما تدعيه المحكمة العليا لآرائها. إن السياسة التي تضع الأخلاق والدين بين قوسين بصورة مفرطة لا تلبث أن تفضي إلى خيبة الظن فيها. عندما يخلو الخطاب السياسي من نبرة أخلاقية، يفتح تطلع الناس إلى حياة عمومية أرحب المجالَ إلى أشكال تعبير غير مرغوب فيها. وهكذا، تأتي مجموعات مثل «الأكثرية الأخلاقية» واليمين المسيحي لتُلْبس الساحة العمومية العارية قيماً أخلاقية مزعومة هي متعصبة وغير متسامحة وضيّقة. وهكذا، سيقتحم الأصوليون أيضاً الدروب التي هجرها الليبراليون بعدما صاروا يهابونها. كما أن خيبة الظن التي أشرنا إليها ستتخذ مظاهر أكثر سفالة. إن غياب أجندة سياسية تواجه البعد الأخلاقي في القضايا العمومية سيحوّل اهتمام الناس إلى الخساسات التي يرتكبها المسؤولون العموميون في حياتهم الخاصة، فيصير النقاش السياسي منشغلاً، أكثر فأكثر، بالفضائح والأخبار المثيرة التي تملأ صفحات الجرائد الشعبية، الدردشات التلفزيونية المباشرة، ثم بعد ذلك الصحافة بصورة عامة.

لا نستطيع القول إن الفلسفة العمومية التي تقوم عليها الليبرالية السياسية هي المسؤول الوحيد عن المآل الذي آلت إليه الأمور. لكن نظرتها إلى العقل العمومي هي أضيق من أن يسمح لها باحتواء الطاقات الأخلاقية في حياة ديمقراطية نشطة. لذلك، فإنها تخلق فراغاً أخلاقياً يفتح المجال لمزاعم أخلاقية مبتذلة وغير متسامحة وما إلى ذلك.

فإذا كان العقل العمومي الليبرالي مقيِّداً فوق اللزوم، فلابد أن نتساءل عما إذا كان وجود مجال عمومي أرحب سيضحي بالمُثل التي تسعى الليبرالية السياسية إلى النهوض بها، لاسيما الاحترام المتبادل

بين المواطنين، على الرغم من خلافاتهم الأخلاقية والدينية. هاهنا، يكون من الضروري التمييز بين تصورين للاحترام المتبادل. حسب التصور الليبرالي، نحن نحترم قناعات مواطنينا الأخلاقية والدينية بتجاهلها (لأغراض سياسية)، تاركين إياها من دون إزعاج، مفضلين خوض النقاش العمومي من دون الرجوع إليها، ظانين أن إقحامها في مناقشة مسألة العدالة سيفسد علينا هذا الاحترام القائم بينياً.

غير أن هذه الطريقة ليست هي الطريقة الوحيدة، ولا أكثر الطرق جدوى، في فهم الاحترام المتبادل الذي تقوم عليه المواطَنة في المجتمعات الديمقراطية، فهناك تصور آخر - ولنسمِّه بالتصور التداولي - يقضي باحترام قناعات مواطنينا الأخلاقية والدينية بمحاورتهم فيها أو الاهتمام بها، وكذا تحدّيها أحياناً والاستماع إليها والاستفادة منها أحياناً أخرى، لاسيما عندما تكون هذه القناعات متصلة بقضايا سياسية مهمة. إن هذا الاحترام القائم على التداول لا يفضي بالضرورة، وفي جميع الأحوال، إلى تقبُّل قناعات الآخرين أو الاعتراف لها بالقيمة. للإشارة، يبقى دائماً من الممكن أن يؤدي بنا المزيد من الإطلاع على مذهب أخلاقي وديني ما إلى النفور منه، غير أن الاحترام الذي يأتي في شكل تداول واهتمام متبادل يتيح عقلاً عمومياً أوسع مما تتيحه الليبرالية، كما أنه يناسب مُثل المجتمع التعددي أكثر. ولما كانت خلافاتنا الأخلاقية والدينية انعكاساً لكثرة الخير البشري في نهاية الأمر، فإن نمط الاحترام القائم على التداول سيسمح لنا، أكثر من غيره، بتقدير قيمة تنوع النِّعَم المتجلي في اختلاف أنماط حياتنا.



الثبت التعريفي

اتفاقات تكوينية (Constitutive Conventions): وتعني ذلك الجانب التأسيسي في ما تتواضع عليه الأطراف في العقد.

أخلاق الواجب (Deontology): الأخلاق كما هي عند كَنْت ورولز، أي تلك الأخلاق التي تقول بأسبقية العقل على الخير، عكس ما هو الحال عند المذهب النفعي.

استحقاق (Desert): يميز رولز بين (Desert) الذي ترجمته بـ «الاستحقاق» و(Entitlement) الذي ترجمته بـ «التخويل» (أو ربما التأهيل). الحقيقة، إن فكرة «التخويل» هذه تستعصي على الفهم حتى وإن جاءت في سياق فصل الذات عن حيازتها عند رولز. في الكثير من الأحيان، تبدو هذه الفكرة وكأنها تعني نوعاً من «المنّ» يسحب من الشخص الحق في ادعاء الفضل في ما يحوز، مادامت الحيازة الحاصلة بحكم الطبيعة أو بحكم الظروف الاجتماعية، ناتجة عن الصدفة أصلاً.

إيثار/ فعل الخير/ بِـرّ (Benevolence): استعداد الإنسان على إفادة غيره من دون مصلحة شخصية، إما من منطلق عقلي أو على أساس الروابط التي تجمعه بغيره.

بينذواتي (Intersubjective): يستعمل ساندل هذا المصطلح للدلالة على تأمل الأنا في علاقته بالآخر. لذلك، فهو أقرب إلى فكرة «الجماعاتي». هذا المصطلح يقابله عند ساندل، مصطلح «بينذاتي» (Intrasubjective) الذي يخص تأمل الأنا في علاقته بذاته، وهو ما يسمى بالتأمل الذاتي أو التأمل في الذات. لذلك فهو أقرب إلى فكرة «الفرداني».

تجريبي (Empirical): عوض «أمبيريقي» (الذي يتصل بالتجريب في ميدان العلوم الطبيعية) لأن المقصود هنا هو تجربة الشخص في الحياة.

تمييز إيجابي (Affirmative Action): سياسة تسعى إلى تحسين وضع الأقليات (لاسيما الزنوج) في الولايات المتحدة الأميركية، بما في ذلك تيسير شروط القبول في الجامعات والمعاهد، حتى يكون التعليم العالي، ومن ثمة المهن العليا التي يتيحها، أكثر تمثيلاً لتنوع المجتمع الأميركي.

جدل ليبرالي جماعاتي/ نقاش (Liberal-Communitarian Debate): الجدل الذي يخص وجود الشخص من حيث هو كذلك، على إنه ذات متفردة (النظرية الليبرالية) وعضو في جماعة يتحدد بموجبها وجوده (النظرية الجماعاتية).

جماعاتية (Communitarism): نظرية تتناول الشخص من حيث هو عنصر في جماعة.

جماعة (Commmunity): أكثر من شخص واحد، حيث لا يكون للشخص وجود إلا في جماعة يشترك أفرادها في مصالح ووشائج شتى.

حالة مدنية (Civil State): الحالة التي يدخلها البشر بعد إبرام

العقد الاجتماعي (الافتراضي) الذي يخرجهم من الحالة الطبيعية (Natural State)، التي لا معنى للحق فيها ولا للعدالة.

حس العدالة (Sense of Justice): الوعي المشكِّل لضمير الفرد والمحدِّد لتصرفاته على أساس ما يدرك أنه عدل.

حيازات (Assets): كل ما تحوزه الذات، فطرياً كان أو اكتساباً، بما في ذلك صفاتها وطبعها الخاص. لقد فضلت هذه الترجمة على «موارد»، «موجودات» أو «أصول»، اعتقاداً مني أنها هي الأصح حسب السياق.

خصوص (Property): عادة ما تُترجم الكلمة الإنجليزية بـ «الملكية»، غير أن المعنى الذي يقصده لوك هو أشمل من ذلك بكثير، بحيث يتضمن كل ما خُصّ به الإنسان، بما في ذلك التملك.

ذاتٌ حائزة (Subject of Possession): الأصل في الذات أن تكون لها صفات ومن ثمة ممتلكات.

ذات سميكة (Thick Subject): ذاتٌ مثقلة بالمصالح وبالروابط الأسرية، الفئوية، القومية. . . وما إلى ذلك. يقابلها ذات نحيفة (Thin Subject)، أي هي في جوهرها، خالية من هذه المصالح والروابط.

ذات كلها تجريد (Radically Disembodied Subject): ذات منظور إليها من زاوية العقل الخالص، أي من حيث هي ذات صرفة غير محدّدة بالتجربة، كما هو الشأن عند كَنْت. في هذه الحالة تكون الذات مفصولة عن «حيازاتها».

ذات كلها تجسيد (Radically Situated Subject): ذات منظور إليها من زاوية التجربة الصرفة. في هذه الحالة تكون الذات مرتبطة بـ «حيازاتها».

ستار الجهل (Veil of Ignorance): المقصود به تجاهل الأطراف المتداوِلة الوضعَ الأصلي لجميع مصالحهم وأوضاعهم وميولهم من حيث هم أفراد.

شروط مشتركة (Shared Conditions): أي مشتركة بين البشر. تحتل هذه الصفة وصفات أخرى مثل: «سميك (ة)»، «نحيف (ة)» و«غير مثقل (ة)»، مكانةً إبستيمولوجية أساسية في نظرية رولز في العدالة. وعلى الرغم مما ينطوي عليه، بصورة عامة، كلُّ اختصار من تشويه، يمكن القول إن هذه الشروط المشتركة تدل على اختزال كل ما يجمع البشر إلى أدنى حد ممكن، كي يصير «التعاقد» في الوضع الأصلي ممكناً. هذا بالذات ما يشير إليه رولز عندما يقول بوجوب «عدم اعتماد مبادئ العدالة على افتراضات قوية، إذ تقضي النظرية من المرء أن يحاول، كقاعدة، افتراض أقل ما يمكن»، أي مما يجمع البشر.

صفة الفاعل (Agency): ما يميز الشخص من حيث هو صاحب إرادة حرة وفعل.

عالم العقل الخالص (Noumenal World): هو عند كَنْت عالمٌ مستقل تماماً عن شروط التجربة الحسية، أي عن عالم المحسوسات أو عالم الظواهر (Phenomenal World).

عبرة بالنتيجة (Consequentialism): أي أن العبرة في الحكم على أفعال البشر، من الناحية الأخلاقية، هي بالنتيجة.

العدالة كإنصاف (Justice as Fairness): والأصح «العدالة من حيث هي إنصاف». يتناول جون رولز في كتابه **نظرية العدالة** (*A Theory of Justice*) الجانب العملي في العدالة والمتمثل في

مصدر الاستحقاق وكيفية حصول الشخص على حقوقه. في نظريته هذه، ينطلق رولز من نظرية العقد الاجتماعي المعروفة، والتي يقول إن كتابه هذا جاء بمثابة المحاولة للارتقاء بها إلى مستوى تجريدي أعلى.

غاية الاستقلالية (Ideal of Autonomy): في سياق حديثه عن نظرية العقد، يتناول ساندل إشكالية الاستقلالية في صحة العقد.

غاية المعاملة بالمثل (Ideal of Reciprocity): في سياق حديثه عن نظرية العقد، يشير ساندل إلى إشكالية المعاملة بالمثل في صحة العقد.

لاأخلاقي (Non-Moral): بمعنى الخلو من الاعتبارات الأخلاقية وليس منافاة الأخلاق.

ليبرالية مطلقة (Libertarian Liberalism): نظرية تُوْغِل في الدفاع عن الحقوق الفردية مقابل العبارة ليبرالية مشروطة (Egalitarian Liberalism) التي فضلت ترجمتها هكذا عوض «ليبرالية المساواة» مادام الأمر لا يتعلق فيها بالمساواة بقدر ما يتعلق (على الأقل من الناحية السياسية) بتصحيح انحرافات «الليبرالية المطلقة».

مبدآ العدالة (The Two Principles of Justice) عند رولز هما:

1 ـ لكل شخص الحق نفسه، غير القابل للسقوط، في الاستفادة من آلية تكفل الحقوق والحريات الأساسية لكل فرد غيره على قدم المساواة (الحرية مشفوعة بالمساواة).

2 ـ حالات التفاوت الاجتماعي والسياسي تكون مقبولة إذا توفر فيها شرطان:

ـ تكون متصلة بمناصب ومواقع مفتوحة للجميع على أساس تكافؤ منصف في الفرص.

ـ يكون الغرض منها تحقيق أكبر نفع لمن هم أقل حظاً في المجتمع.

معرفي/ إدراكي (Cognitive): يستعملساندل هذا المصطلح في سياق الاهتداء إلى مبادئ العدالة، إما بحكم التأمل أو بحكم الاختيار ما بين بدائل.

نظرية ممتلئة/ تامة (Full Theory): هي عند رولز النظرية التي تنظر إلى الشخص من حيث أن له مصالح وروابط في الحياة تجمعه بغيره، أي ـ بتعبير رولز ـ «ذاتاً مثقلة». ينظر إلى الشخص هنا من حيث هو كائن تجريبي. مقابل هذه «النظرية الممتلئة»، هناك «النظرية النحيفة» (Thin Theory) التي تنظر إلى الشخص بصرف النظر عن وجوده التجريبي، أي من حيث جوهر وجوده لا أعراضه.

نقطة أرخميدية (Archimedian Point): نسبة إلى أرخميدس: هي أشبه بـ «النقطة الحرجة»، وتعني هنا عموماً الحل الذي يتيح التوفيق بين الذات التي «كلها تجريد» والذات التي «كلها تجسيد»، فلا ينظر إلى هذه الذات من منظور العقل الخالص وحده ولا من منظور التجربة وحدها.

واقع تعددية معقولة (Fact of Reasonable Pluralism): معناه عند رولز واقع يدل (في المجتمعات المنفتحة) على تعدّد مقبول في الآراء والمواقف (التي هي نظرياً متساوية من حيث القيمة)، ومن ثمة في البدائل المتاحة.

وضع أصلي (Original Position): يعني ذلك عند رولز الوضع الذي تتداول فيه الأطراف (بغرض تحديد مبادئ العدالة) من دون مبالاة المتداولين بمصالحهم وأوضاعهم وميولهم من حيث هم أفراد. يمكن أن نفهم هذا الوضع على أنه ذلك الوضع الافتراضي الذي تتجلي فيه «الإرادة العامة» عند جان جاك روسو.

ثبت المصطلحات

اتحاد اجتماعي	Social Union
اتفاق	Agreement
إجهاض	Abortion
اختيار	Choice
أخلاق واجب	Deontology
أخلاقية/ الطابع الأخلاقي	Morality
أخوَّة	Fraternity
إدراك	Perception
أسبقية	Primacy
استبطان	Introspection
استحقاق	Merit/ Desert
استساغة	Plausibility
استقلالية	Autonomy
اشتقاق	Derivation
اشتهاء المثل	Homosexuality

Heterosexuality	اشتهاء المغاير
Partners (in a Contract)	أطراف (في عقد)
Thesis	أطروحة
Arbitrariness	اعتباط
Objection	اعتراض
Presupposition	افتراض/ مسبق
Constraint	إكراه
Mecanism	آلية
Scheme	آلية/ إجرائية/ ترتيبات/ نظام
Obligation	التزام
Categorical imperative	أمر قطعي
Self	أنا
Selfishness	أنانية
Fairness/ Fair	إنصاف/ منصف
Merit	أهلية/ أحقية/ استحقاق
Benevolence	إيثار/ غيرية أو فعل الخير
Constructivism	بنائية
Basic Structure (of Society)	بنية قاعدية (للمجتمع)
Intrasubjective	بينذاتي
Intersubjective	بينذواتي
Heteronomous	تابع
Reflection	تأمل/ تفكير
Justification	تبرير

Heteronomy	تبعية
Detachment	تجرّد
Empirical	تجريبي
Dispossession	تجريد/ من حيازة
Entitlement	تخويل
Arrangements	ترتيبات
Synthesis	تركيب/ تأليف
Conception: Instrumental/ Constitutive/ Affective	تصور: أداتي/ تكويني/ وجداني
Expectations	تطلعات
Individuation	تفريد/ تفرّد
Account: Voluntarist/ Epistemological	تفسير: إرادوي/ معرفي
Assessment	تقييم/ تقدير القيمة
Representation	تمثّل/ تمثيل
Affirmative Action/ Positive Discrimination	تمييز إيجابي
Reflective Equilibrium	توازن انعكاسي
Communitarism	جماعاتية
Community	جماعة
Substantive/ Intrinsic	جوهري/ كينوني
Argument	حجّة
Intensity	حدّة
Intuition	حدس
Civil Rights Movement	حركة الحقوق المدنية

Freedom/ liberty	حرية
Right	حق
Good life	حياة خيِّرة
Common Assets	حيازات مشتركة
Possession	حيازة
Constitutive Possession	حيازة تكوينية
Virtue	خصلة/ فضل/ أحياناً
Good	خير
Evidence	دليل/ بيّنة/ في المحاكم
Motivations	دوافع

Subject: ذات: أخلاقية ـ حائزة ـ مفارقة ـ كلها تجسيد ـ كلها تجريد

Moral - of Possession - Transcendent - Radically Situated - Radically Disembodied

Consent	رضى/ قبول أو موافقة
Claim	زعم/ ادعاء
Antecedent	سابق
Veil of Ignorance	ستار الجهل
Characteristic	سمة/ خاصية
Thickness (of the Person)	سمك (الشخص)
Courage	شجاعة
Moral Person	شخص أخلاقي
Unencumered Person/ or Subject	شخص/ ذات غير مثقل
Encumbered Person	شخص/ ذات مثقل

Condition — شرط

Friendship — صداقة

Pure — صرف/ خالص/ محض

Attributes — صفات

Quality — صفة

Agency — صفة الفاعل

Character — طبع

Perfectionism — طلب الكمال

Voluntary — طوعي/ إرادي

Phenomenal World — عالم الظواهر/ المحسوسات

Noumenal Word — عالم النومين/ المعقولات

العدالة: كإنصاف ـ ظروف العدالة ـ توزيعية ـ حدود ـ إجرائية ـ جزائية ـ صرفة

Justice: as Fairness-Circumstances of Distributive-Limits of Procedural-Retributive-Pure

عقد: اجتماعي ـ افتراضي ـ فعلي

Contract: Social - Hypothetical - Actual - Real

Public Reason — عقل عمومي

Cause — علّة

Teleology — غائية

Ideal of Autonomy — غاية الاستقلالية

Ideal of Reciprocity — غاية المعاملة بالمثل

Objective — غرض

Agent — فاعل

Individualism	فردانية
Virtue	فضيلة/ فضل/ أحياناً
Self-Understanding	فهم الذات/ فهم ذاتي
Law: Natural - Moral	قانون: طبيعي ـ أخلاقي
Coercion	قهر
Person's Integrity	قوامية (وحدة) الشخص
Comprehensive Moral/ or convictions Values	قيم (قناعات) أخلاقية كلية
Value/ Worth (Moral)	قيمة/ جدارة أخلاقية
Inherent	كامن
Being/ Human: Rational - Moral	كائن/ كينونة: بشري ـ عقلاني ـ أخلاقي
Plurality	كثرة/ تعدد
Pluralism/ Reasonable	كثرة/ معقولة
Mutual Disinterest	لامبالاة متبادلة
Liberalism: Deontological - Political - Egalitarian - Libertarian	ليبرالية: أخلاق الواجب ـ سياسية ـ مشروطة ـ مطلقة
First-Order Principles	مبادئ من المرتبة الأولى
Second-Order Principles	مبادئ من المرتبة الثانية
Principle: Regulative - Difference	مبدأ: ضابط ـ الفرق
Consequentialism	مبدأ العبرة بالنتيجة
Transcendental	متعالٍ
Idealism	مثالية

Ideal	مَثَل
Rewarding	مجازاة/ مكافأة
Well-Ordered Society	مجتمع محكم التنظيم
Argumentation	محاجّة
Intuitions	محدوسات
Perceptions	مدركات
Hedonism	مذهب المتعة
Equality	مساواة/ تساوٍ
Egalitarianism	مساواتية
Assumption	مسلّمة
Derived	مشتقّ/ مستفاد
Conditioned	مشروط
Legitimacy/ Legitimate	مشروعية/ مشروع
Contingency	مصادفة/ عرض
Interest	مصلحة
Apprearance	مظهر أو تمظهر
Opposition	معارضة
Punishment	معاقبة
Reciprocity	معاملة بالمثل
Preferential Treatment	معاملة تفاضلية
Self-Knowledge	معرفة الذات
Cognition	معرفة/ إدراك
Cognitive	معرفي/ إدراكي

Reasonable	معقول
Constitutive Sense	معنى تكويني
Norm	معيار
Transcendent	مفارق
Individuated	مفرد
Requirement	مقتضى/ مطلب/ شرط/ أحياناً
Criterion	مقياس
Faculty	ملكة
Property	ملكية
Kingdom of Ends	مملكة الغايات
Basic Goods	منافع أساسية
Utility	منفعة
Talents	مواهب
Meta-Ethics	ميتا ـ أخلاق
Characteristic	ميزة/ خاصية
Inclination	ميل/ نزوع
Thinnes	نحافة (الشخص)
Drive	نزعة/ غريزة
Tradionalism/ Conventionalism	نزعة تقليدية/ اتفاقية
Meritocracy	نظام أو مبدأ
Theory Full	نظرية ممتلئة (التامة)
Thin Theory	نظرية نحيفة
Utilitarian	نفعي/ القائل بمبدأ المنفعة

Utilitarism	نفعية/ المذهب النفعي
Archimedean Point	نقطة أرخميدية
Identity	هوية
Duty	واجب
Fact of Reasonable Plurality	واقع تعددية معقولة
Description	وصف
Original Position	وضع أصلي
Promise	وعد
Illusion	وهم

المراجع

Books

Ackerman, Bruce A. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Press, 1980.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. [Chicago]: University of Chicago Press, [1958].

Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by D. Ross. [n. p.]: [n. pb.], 1925.

———. *The Politics*. Edited by E. Barker. London: [n. pb.], 1946.

Atiyah, P. S. *The Rise and Fall of Freedom of Contract*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

Avineri, Shlomo and Avner de-Shalit (eds.). *Communitarians and Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Barker, E. (ed.). *The Social Contract*. New York: [n. pb.], 1948.

Bell, Daniel. *The Coming of Post-Industrial Society; a Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Books, [1973].

———. *Communitarianism and its Critics*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Benhabib, Seyla. *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992.

Berten, André Pablo da Silveira and Hervé Pourtois. *Libéraux et communautariens*. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

Bickel, Alexander M. *The Morality of Consent*. New Haven: Yale University Press, 1975.

Byrne, Edmund F. and Joseph C. Pitt. *Technological Transformation: Contextual and Conceptual Implications.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

Damico, Alfonso J. (ed.). *Liberals on Liberalism.* Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1986.

Daniels, Norman (ed.). *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice.* New York: Basic Books, [1975].

Delaney, C. F. (ed.). *The Liberalism-Communitarianism Debate: Liberty and Community Values.* Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1994.

Douglass, Bruce, Gerald M. Mara and Henry S. Richardson (eds.). *Liberalism and the Good.* New York: Routledge, 1990.

Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously.* Cambridge: Harvard University Press, 1977.

Edwards, Paul (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy.* New York: Macmillan, [1967].

Feinberg, Joel. *Doing and Deserving.* Princeton: [n. pb.], 1970.

———. *The Moral Limits of the Criminal Law.* New York: Oxford University Press, 1984-1988.
Vol. 4: *Harmless Wrongdoing.*

Ferrara, Alessandro (ed.). *Comunitarismo e Liberalismo.* Rome: Editori Riuniti, 1992.

Frazer, Elizabeth and Nicola Lacey. *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate.* Toronto: University of Toronto Press, 1993

Fried, Charles. *Contract as Promise.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.

———. *Right and Wrong.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.

Hampshire, Stuart (ed.). *Freedom of Mind, and other Essays.* Oxford: Clarendon Press, 1972.

———. *Public and Private Morality.* Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

———. *Thought and Action.* London: Chatto and Windus, 1959.

———. *Two Theories of Morality.* Oxford: Published for the British Academy by Oxford University Press, 1977.

Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit.* Translated by A. V. Miller; with Analysis of the Text and Foreword by J. N. Findlay. Oxford: Clarendon Press, 1977.

———. *The Philosophy of History*. Translated by J. Sibree. New York: [n. pb.], 1899.
———. *Philosophy of Right*. Translated by T. M. Knox. London: [n. pb.], 1821.
Holmes, Stephen. *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.
Honig, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1993.
Hume, David. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. 2nd Ed. La Salle, IL.: [n. pb.], 1978.
———. *A Treatise of Human Nature*. Ed. by L.A Selbybigge. 2nd Ed. Oxford: [n. pb.], 1978.
Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Translated, with an Introd., by Lewis White Beck. New York: Liberal Arts Press, [1956].
———. *Critique of Pure Reason*. 1st Ed. Translated by N. Kemp Smith. London: [n. pb.], 1929.
———. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated by H. J. Paton. New York: [n. pb.], 1956.
———. *Kant's Political Writings*. Edited with an Introd. and Notes by Hans Reiss. Translated by H. B. Nisbet. Cambridge [Eng.]: University Press, 1970.
———. *The Metaphysical Elements of Justice*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, [1965].
Kukathas, Chandran and Philip Pettit. *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1990.
Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
———. *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford [England]: Clarendon Press, 1989.
Larmore, Charles E. *Patterns of Moral Complexity*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
Laslett, Peter. *Philosophy, Politics and Society*. Oxford: Blackwell, 1972. Fourth Series.
Locke, John. *Treatise of Civil Government and A Letter Concerning Toleration*. Edited by Charles L. Sherman. New York: D. Appleton-Century Company, [1937].
Macedo, Stephen. *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Com-*

munity in Liberal Constitutionalism. Oxford: Clarendon Press, 1990.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory.* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981.

———. *Whose Justice? Which Rationality?.* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988.

Marx, Karl. *Early Writings.* Translated by Rodney Livingstone and Gregor Benton. New York: Vintage Books, 1975.

Mischel, Theodore (ed.). *The Self: Psychological and Philosophical Issues.* Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1977.

Mulhall, Stephen and Adam Swift. *Liberals and Communitarians.* Oxford, UK: Blackwell, 1992.

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia.* New York: Basic Books, [1974].

Oakeshott, Michael. *Rationalism in Politics, and other Essays.* New York: Basic Books Pub. Co., [1962].

Okin, Susan Moller. *Justice, Gender, and the Family.* New York: Basic Books, 1989.

Paul, Ellen Frankel, Fred D. Miller and Jeffrey Paul (eds.). *Communitarian Challenge to Liberalism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Peterson, Merril D. and Robert C. Vaughan (eds.). *The Virginia Statute of Religious Freedom.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Property, its Duties and Rights. London: Macmillan and Co., 1915.

Rasmussen, David (ed.). *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics.* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990.

The Rationalists. Garden City, N.Y.: Doubleday, [1960].

Rawls, John. *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press, 1993.

———. *A Theory of Justice.* Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Rosenblum, Nancy. *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.

————. *Liberalism and the Moral Life.* Cambridge, Mass.:

Harvard University Press, 1989.
Ryan, Alan (ed.). *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
Sandel, Michael J. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
——— (ed.). *Liberalism and its Critics*. New York: New York University Press, 1984.
Spinoza, Benedict de. *A Theologico-Political Treatise*. Translated by R. H. M. Elwes. New York: [n. pb.], 1951.
Strauss, L. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, [1953].
Tamir, Yael. *Liberal Nationalism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.
Taylor, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
———. *Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
Vol. 1: *Human Agency and Language*.
Vol. 2: *Philosophy and the Human Sciences*.
Walzer, Michael. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.
Wolin, S. *Politics and Vision*. Boston: [n. pb.], 1960.
———. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

Periodicals

Allen, Jonathan. «Liberals, Communitarians, and Political Theory.» *South African Journal of Philosophy*: vol. 11, 1992.
Baker, C. Edwin. «Sandel on Rawls.» *University of Pensylvania Law Review*: vol. 133, 1985.
Beer, S. «Liberalism and the National Idea.» *The Public Interest*: no. 5, Fall 1966.
Caney, Simon. «Liberalism and Communitarianism: A Misconceived Debate.» *Political Studies*: vol. 40, 1992.
———. «Sandel's Critique of the Primacy of Justice: A Liberal Rejoinder.» *British Journal of Political Science*: vol. 21, 1991.
Doppelt, Gerald D. «Is Rawls' Kantian Liberalism Coherent and Defensible?.» *Ethics*: vol. 99, no. 4, 1989.

Dworkin, Ronald. «Why Bake Has no Case.» *New York Review of Books*: vol. 10, November 1977.
Feinberg, Joel. «Liberalism, Community, and Tradition.» *Tikkun*: May-June, 1988.
Frankfurt, H. «Freedom of the Will and the Concept of a Person.» *Journal of Philosophy*: vol. 68, 1971.
Friedman, Marilyn. «Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community.» *Ethics*: vol. 99, January 1989.
Gardbaum, Stephen A. «Law, Politics, and the Claims of Community.» *Michigan Law Review*: vol. 90, 1992.
———. «Liberalism, Autonomy, and Moral Conflict.» *Stanford Law Review*: vol. 48, 1996.
Gerber, Leslie. «The Man Who Mistook his Wife for a Transcendental Subject.» *First Things*: vol. 2, 1990.
Gilman, James E. «Compassion and Public Covenant: Christian Faith in Public Life.» *Journal of Church and State*: vol. 36, 1994.
Gutmann, Amy. «Communitarian Critics of Liberalism.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 14, 1985.
Hekman, Susan. «The Embodiment of the Subject: Feminism and the Communitarian Critique of Liberalism.» *Journal of Politics*: vol. 54, 1992.
Hirsch, H. N. «The Threnody of Liberalism.» *Political Theory*: vol. 14, 1986.
Iroegbu, Pantaleon. «La Pensée de Rawls face au défi communautarien.» *Revue historique de louvain*: vol. 89, 1991.
Kronman, A. «Contract Law and Distributive Justice.» *Yale Law Journal*: vol. 89, 1980.
Kymlicka, Will. «Liberalism and Communitarianism.» *Canadian Journal of Philosophy*: vol. 18, 1988.
———. «Rawls on Teleology and Deontology.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 17, 1988.
Lasch, Christopher. «The Communitarian Critique of Liberalism.» *Soundings*: vol. 69, 1986.
Lund, William. «Communitarian Politics and the Problem of Equality.» *Political Research Quarterly*: vol. 46, 1993.
Meyer, Michael J. «Rights Between Friends.» *Journal of Philosophy*: vol. 89, 1992.
Miller, David. «In What Sense Must Socialism be Communitar-

ian?.» *Social Philosophy and Policy*: vol. 6, no. 2, 1989.

Moore, Michael S. «Sandelian Antiliberalism.» *California Law Review*: vol. 77, no. 3, 1989.

Mosher, Michael A. «Boundary Revisions: The Deconstruction of Moral Personality in Rawls, Nozick, Sandel and Parfit.» *Political studies*: vol. 39, 1991.

Mouffe, Chantal. «American Liberalism and Its Critics: Rawls, Taylor, Sandel and Walzer.» *Praxis International*: vol. 8, 1988.

Mulhall, Stephen. «The Theoretical Foundations of Liberalism.» *Archives européennes de sociologie*: vol. 28, 1987.

——— and Adam Swift. «Liberalism and Communitarianism: Whose Misconception.» *Political Studies*: vol. 41, 1993.

Nagel, Thomas. «Moral Conflict and Political Legitimacy.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 16, no. 3, 1987.

Neal, Patrick. «A Liberal Theory of the Good?.» *Canadian Journal of Philosophy*: vol. 17, 1987.

Paul, Jeffrey and Fred D. Miller (jr.). «Communitarian and Liberal Theories of the Good.» *Review of Metaphysics*: vol. 43.

Pitkin, Hanna. «Obligation and Consent-I.» *American Political Science Review*: vol. 66, 1965.

Post, Robert. «Tradition, the Delf, and Substantive Due Process: A Comment on Michael Sandel.» *California Law Review*: vol. 77, 1989.

Rawls, John. «The Basic Structure as Subject.» *American Philosophical Quarterly*: vol. 14, 1977.

———. «Fairness to Goodness.» *Philosophical Review*: vol. 84, 1975.

———. «The Idea of an Overlapping Consensus.» *Oxford Journal of Legal Studies*: vol. 7, no. 1, 1987.

———. «Justice as Fairness: Political not Metaphysical.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 14, 1985.

———. «Kantian Constructivism in Moral Theory.» *Journal of Philosophy*: vol. 77, 1980.

———. «The Priority of Right and Ideas of the Good.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 17, 1987.

———. «Reply to Lyons and Teitelman.» *Journal of Philosophy*: vol. 69, 1972.

Regan, Milton C. (Jr.). «Community and Justice in Constitutional

Theory.» *Wisconsin Law Review*: [vols. 1073-1133], 1985.
Sandel, Michael J. «Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality.» *California Law Review*: vol. 77, 1989.
Scheffler, Samuel. «Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 18, 1989.
Sher, George. «Three Grades of Social Involvement.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 18, 1989.
Sorell, Tom. «Self, Society and Kantian Impersonality.» *The Monist*: 74, 1991.
Sypnowich, Christine. «Justice, Community and the Antinomies of Feminist Theory, Political Theory.» *Political Theory*: vol. 21, 1993.
Teesman, Lisa. «Who are my People? Communitarianism and the Interlocking of Oppressions.» *International Studies in Philosophy*: vol. 27, 1987.
Thigpen, Robert B. «Liberalism and the Communitarian Critique.» *American Journal of Political Science*: vol. 31, 1987.
Tomasi, John. «Community in the Minimal State.» *Critical Review*: vol. 8, 1994.
———. «Individual Rights and Community Virtues.» *Ethics:* vol. 101, 1991.
Urbinati, Nadia. «Il ritorno alla cominità nella filosofia Americana contemporanea.» *Giornale Critico della Filosofia Italiana*: vol. 12, 1992.
Velek, Josef. «Communitarian Criticism of the Liberal Self and Liberal Community According to Michael Sandel.» *Filosoficky Casopis*: vol. 43, 1995.
Waldron, Jeremy. «When Justice Replaces Affection: The Need for Rights.» *Harvard Journal of Law and Public Policy*: vol. 11, 1988.
Walter, Michael. «The Communitarian Critique of Liberalism.» *Political Theory*: vol. 18, 1990.
Young, Iris M. «The Ideal of Community and the Politics of Difference.» *Social Theory and Practice*: vol. 12, 1986.

الفهرس

ـ ب ـ

ـ ت ـ

ـ د ـ

ـ ر ـ

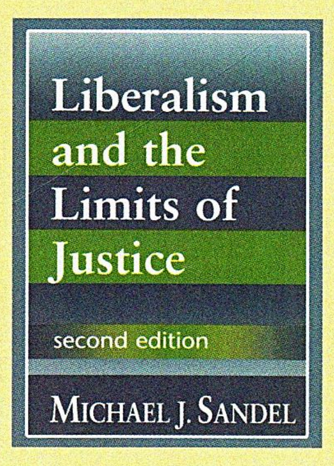
ـ س ـ

ـ هـ ـ

ـ و ـ



الليبرالية
وحدود العدالة



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

يقدّم المجتمع الليبرالي نفسه على أنه لا يسعى إلى فرض نمط وحيد للحياة، بل يترك مواطنيه أحراراً إلى أقصى حد ممكن في اختيار القيم التي تُرضيهم. لذلك، نجد أنّ هذا المجتمع يحتاج إلى مبادئ تتوخى العدالة من دون فرض رؤية مسبقة للحياة الخيِّرة. ومع ذلك، هل من الممكن إيجاد مثل هذه المبادئ؟ وفي حالة الإجابة بالنفي، تُرى ما هي الآثار المترتبة على ذلك بالنسبة إلى العدالة كمَثل أخلاقي وسياسي؟

هذا النوع من الأسئلة يعالجه مايكل ساندل في هذا الكتاب الذي يحتوي على نقد عميق لليبرالية في عصرنا. إنه يُرجع هذه الليبرالية إلى التقليد الكَنْتي مركِّزاً على أهم أشكال التعبير عنها في عصرنا: في أعمال جون رولز (J. Rawls).

وفي أكبر تحدٍّ لنظرية رولز للعدالة حتى الآن، يُرجع م. ساندل حدود الليبرالية إلى الكيفية التي تنطلق منها هذه الأخيرة في تصور الإنسان، داعياً إلى فهم حياة الجماعة بصورةٍ أعمق مما تسمح به الليبرالية.

- **مايكل ج. ساندل**: أستاذ العلوم السياسيّة في جامعة هارفرد في الولايات المتحدة.

- **محمد هناد**: أستاذ العلوم السياسيّة في جامعة الجزائر.



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 12 دولاراً
أو ما يعادلها


ISBN 978-9953-0-1628-3
9 789953 016283